

KARD. KAROL WOJTYŁA

OSOBA: PODMIOT I WSPÓLNOTA

Całokształt rozważań, jakie zamierzam przeprowadzić w niniejszym opracowaniu, nawiązuje do mego studium *Osoba i czyn*¹ i w nim się zakorzenia. W oparciu o przeprowadzone tam analizy zamierzam na nowo przebadać związek, jaki zachodzi pomiędzy podmiotowością człowieka-osoby a strukturą ludzkiej wspólnoty. Problem ten został już naszkicowany w *Osobie i czynie*, zwłaszcza w ostatnim rozdziale pracy „Uczestnictwo”. Zamierzam tutaj zarys ten nieco rozwinąć, wychodząc od tej koncepcji osoby, która sama w sobie została w moim ówczesnym studium dość szeroko rozbudowana. Wiele z analiz przeprowadzonych w *Osobie i czynie* pozostaje w ścisłym związku z problemem podmiotowości osoby ludzkiej, można by nawet powiedzieć, że wszystkie w jakiś sposób służą jej zrozumieniu i ukazaniu. Trudno je tutaj odtwarzać w całości. Niektóre fragmenty można by zestawić jako aneks do obecnych rozważań. Prócz tego wypada wspomnieć o dyskusji, jaka została przeprowadzona w związku z *Osobą i czynem* w ramach sekcji profesorów filozofii. Całokształt wypowiedzi z tej dyskusji stanowi obszerny wkład w polską antropologię filozoficzną, z tą też myślą został opublikowany w „*Analecta Cracoviensia*”.²

¹ Kraków 1969.

² 5-6:1973-1974 s. 49-263: A. Szostek. Wprowadzenie s. 49-51; Kard. K. Wojtyła. Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „*Osobą i czynem*” w KUL 16 XII 1970 s. 53-55; M. A. Krapiec. Książka Kard. Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności s. 57-61; J. Kalinowski. Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „*Osobę i czyn*” s. 63-71; S. Kamiński. Jak filozofować o człowieku? s. 73-79; K. Kłósak. Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu Kard. Karola Wojtyły s. 81-84; J. Tischner. Metodologiczna strona dzieła „*Osoba i czyn*” s. 85-89; M. Jaworski. Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kard. Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „*Osoba i czyn*”) s. 91-106; T. Styczeń. Metoda antropologii filozoficznej w „*Osobie i czynie*” Kard. Karola Wojtyły s. 107-115; R. Forycki. Antropologia w ujęciu Kard. Karola Wojtyły (na podstawie książki „*Osoba i czyn*”, Kraków 1969) s. 117-124; M. Gogacz. Hermeneutyka „*Osoby i czynu*” s. 125-138; S. Grygiel. Hermeneutyka, czynu oraz nowy model świadomości s. 139-151; A. B. Stępień. Fenomenologia tomizująca w książce „*Osoba i czyn*” s. 153-157; A. Półtawski. Człowiek a świadomość (w związku z książką Kard. Karola Wojtyły „*Osoba i czyn*”) s. 159-175; J. Gałkowski. Natura, osoba, wolność s. 177-182; L. Kuc. Uczestnictwo w człowieczeństwie „*innych*”? s. 183-190; T. Wojciechowski. Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „*Osoba i czyn*” s. 191-199; Z. J. Zdybicka. Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „*Osoba i czyn*” s. 201-205; bp J. Stroba. Refleksje duszpasterskie s. 207-209; T. Kukołowicz. „*Osoba i czyn*” a wychowanie w rodzinie s. 211-221; W. Półtawska.

Problem podmiotowości człowieka posiada dzisiaj kapitalne znaczenie filozoficzne. Na jego gruncie przesilają się wielorakie tendencje, założenia i orientacje poznawcze nadają mu często diametralnie odmienny kształt i sens. Filozofia świadomości zdaje się sugerować, że to ona dopiero odkryła ludzki podmiot. Filozofia bytu gotowa jest wykazać, że wręcz przeciwnie, analiza czysto świadomościowa musi prowadzić w konsekwencji do jego unicestwienia. Zachodzi potrzeba znalezienia słusznej granicy, wedle której analizy fenomenologiczne wyrosłe z założeń filozofii świadomości zaczną pracować dla wzbogacenia realistycznego obrazu osoby. Zachodzi też potrzeba uwiarygodnienia podstaw takiej filozofii osoby.

Prócz tego problem podmiotowości osoby — a w szczególności tenże problem w relacji do ludzkiej wspólnoty — narzuca się dzisiaj jako jedno z centralnych zagadnień światopoglądowych, które stoją u samych podstaw ludzkiej „praxis”, u podstaw moralności (a więc i etyki), u podstaw kultury, cywilizacji i polityki. Dochodzi tutaj do głosu filozofia w swojej istotnej funkcji, filozofia jako wyraz podstawowych rozumień i ostatecznych uzasadnień. Potrzeba takich rozumień i uzasadnień stale towarzyszy bytowaniu człowieka na ziemi, w niektórych zaś momentach dziejów szczególnie się nasila. Są to momenty wielkich przełomów i konfrontacji. Do takich należy również moment współczesny. Jest on czasem wielkiego sporu o człowieka, sporu o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę i znaczenie jego bytu. Nie po raz pierwszy filozofia chrześcijańska staje wobec interpretacji materialistycznej, ale po raz pierwszy interpretacja ta dysponuje tylu środkami i wyraża się w tylu nurtach. Tak jest właśnie w Polsce w związku z całą rzeczywistością polityczną, która wyrosła z marksizmu, z materializmu dialektycznego, i dla niego też stara się pozyskać umysły.

Wiadomo, że takie sytuacje w dziejach służyły już wiele razy do gruntowniejszego przemyślenia całokształtu prawdy chrześcijańskiej i poszczególnych jej elementów. Tak jest i w tym wypadku. Prawda zaś o człowieku zyskuje w całym tym procesie, o jakim mowa, miejsce wyraźnie uprzywilejowane. Od dwudziestu już prawie lat na tle dyskusji światopoglądowej w Polsce stało się jasne, że to nie sama kosmologia czy filozofia przyrody, ale właśnie antropologia filozoficzna i etyka znajduje się w centrum: wielki i podstawowy zarazem spór o człowieka.

Z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej, a także teologii, taki obrót sprawy (który znalazł przecież swój wyraz również w całym magisterium Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*) sprzyja podejmowaniu tematyki osoby ludzkiej od różnych stron. (Autor stale poniekąd tkwi w tym nurcie przez swoje publikacje).³ Również niniejsza praca wyrasta z tego samego podłoża.

Koncepcja samoposiadania — podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki „Osoba i czyn”) s. 223-241; Kard. K. Wojtyła. *Słowo końcowe* s. 243-263.

³ Por. np. *Osobowa struktura samostanowienia* — referat na Kongres w związku z 700 rocznicą śmierci św. Tomasza z Akwinu (w aktach Kongresu *The personal structure of self-determination*) — oraz wypowiedź *Czyn a przeżycie* w dyskusji na sekcji „Fenomenologia a metafizyka” (maszynopis). Zob. również *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kant’a i Schelera*. „Roczniki Filozoficzne” 5:1955-1957 z. 3 s. 113-140.

I. POMIĘDZY „SUPPOSITUM” A LUDZKIM „JA” (rozważania na temat podmiotowości osoby)

I. DOŚWIADCZENIE CZŁOWIEKA

W polu doświadczenia człowiek jawi się jako szczególne „suppositum”, a równocześnie jako konkretne „ja”, za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. Jest to doświadczenie człowieka w podwójnym zarazem znaczeniu, tym bowiem, kto doświadcza, jest człowiek, i tym, kogo doświadcza podmiot doświadczenia, jest również człowiek. Człowiek jako podmiot i przedmiot zarazem. Do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość, jest ono zawsze doświadczeniem „czegoś” lub „kogoś” (tak właśnie w doświadczeniu człowieka). Tendencja do cofania się w stronę „czystej podmiotowości” doświadczenia znamieną jest dla filozofii świadomości, o czym jeszcze będzie mowa nieco później. Natomiast do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość, i stąd człowiek-podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy. Doświadczenie wypiera niejako w ludzkim poznaniu koncepcję „czystej świadomości”, a raczej przywołuje to wszystko, co na gruncie tej koncepcji pogłębiło naszą wiedzę o człowieku, do wymiarów obiektywnej rzeczywistości.

W doświadczeniu jest nam dany człowiek jako ten, który istnieje (bytuje) i działa. I takim człowiekiem jestem równocześnie „ja” oraz każdy „inny” poza mną. Doświadczenie istnienia (bytowania) i działania jest udziałem wszystkich ludzi ze mną („ja”) włącznie, a równocześnie wszyscy „inni” oraz „ja” są przedmiotem tego doświadczenia. Dzieje się to w różny sposób, ponieważ „ja” inaczej doświadczam siebie jako istniejącego (bytującego) i działającego aniżeli wszystkich innych ludzi, i to samo z kolei można powiedzieć o każdym „innym” jako konkretnym „ja”. Jest natomiast rzeczą jasną, że w cały proces zrozumienia człowieka muszę włączyć zarówno innych, jak i własne „ja”. Mogę w tym procesie wychodzić od „innych” albo też od „ja”. Szczególne uwzględnienie tego „ja” jest ważne zwłaszcza dla pełnego zrozumienia podmiotowości człowieka, gdyż w żadnym innym przedmiocie doświadczenia człowieka nie są mi w tak bezpośredni i naoczny sposób dane elementy konstytutywne tej podmiotowości jak we własnym „ja”.⁴

⁴ Por. M. A. Krąpiec. *Ja — człowiek*. Lublin 1974. W dziele tym „ja” rozumiane jako samoistny podmiot znajduje się w punkcie wyjścia i stanowi podstawę antropologii filozoficznej. Autor daje nam zarys kompletnej filozofii człowieka. W studium *Osoba i czyn* analizy związane z doświadczeniem ludzkiego „ja” stanowią raczej podstawę ujawniania się człowieka jako osoby. Z innym jeszcze ujęciem spotykamy się np. w pracy J. Tischnera *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej* (W: *Logos i Ethos*. Kraków 1971 s. 33-82). W dyskusji nad *Osobą i czynem* wziął udział M. Gogacz (*Hermeneutyka osoby i czynu*). Do tego samego problemu Gogacz powraca w sesji interdyscyplinarnej zorganizowanej przez ATK 15-16 II 1973 na temat „Hermeneutyka antropologii teologicznej” (*Filozofia człowieka wobec teologii*. STV 12:1974 nr 1 s. 177-192). Prócz tego różne swoje wypowiedzi M. Gogacz opublikował w książce *Wokół problemu osoby* (Warszawa 1974), która zawiera również tekst zamieszczony w „*Annalecta Cracoviensia*” z dyskusji nad *Osobą i czynem*. Śledząc te wszystkie wypowiedzi i nawiązując do tego, co w odniesieniu do *Hermeneutyki osoby i czynu* już zostało powiedziane w *Słowie końcowym* dyskusji, autor *Osoby i czynu* widzi potrzebę ponownego ustosunkowania się do stanowi-

Stwarzając w oparciu o doświadczenie człowieka obraz osoby-podmiotu, czerpię szczególnie wiele z doświadczenia własnego „ja”, ale nigdy w oderwaniu od „innych” czy też w przeciwstawieniu do nich. Wszystkie analizy zmierzające do wyświeatlenia ludzkiej podmiotowości mają swoje granice „kategorialne”, których nie możemy przekroczyć ani też z których nie możemy całkowicie się wyłączyć. Są one ściśle związane z przedmiotowością doświadczenia. Z gruntu tej przedmiotowości doświadczenia, które pozwala nam rozumieć i wyjaśniać w całej pełni również podmiotowość człowieka, schodzimy wówczas, gdy zaczynamy przyjmować „czystą świadomość” albo też „czysty podmiot”, ale wówczas już nie interpretujemy rzeczywistej podmiotowości człowieka.

Nie interpretujemy jej także jeszcze wówczas, gdy zajmujemy się w sposób czyisto „zjawiskowy” czy „objawowy” poszczególnymi funkcjami czy nawet wybranymi całościami strukturalnymi w człowieku, jak to czynią różne nauki szczegółowe zajmujące się człowiekiem w wielu aspektach. Nie można zaprzeczyć, że na tej drodze zbierają one coraz to większy „materiał” do zrozumienia człowieka-osoby i właściwej mu podmiotowości, jednakże samego tego zrozumienia jeszcze nie stanowią. Biorąc natomiast pod uwagę fakt stałego narastania wiedzy empirycznej o człowieku, należy stwierdzić stałą konieczność odnawiania (poniekąd „reinterpretacji”) filozoficznego w swej istotnej osnowie obrazu człowieka-osoby. Konieczność ta równocześnie narasta poprzez całe bogactwo analiz fenomenologicznych, które w imię przedmiotowości doświadczenia domagają się niejako przeniesienia z płaszczyzny świadomości oraz integracji w pełną rzeczywistość osoby. Trzeba przyznać, że analizy te są szczególnie cenne i szczególnie płodne dla całego procesu rozumienia i wyjaśniania podmiotowości osoby.

Taki stan badań nad człowiekiem, a w szczególności dość gruntownie wyprecyzowany i zróżnicowany stosunek do podstawowego źródła jego poznania, jakim jest całe i wszechstronne doświadczenie człowieka, pozwala nam w całej pełni zaakceptować, a równocześnie w nowy sposób zrozumieć stare pojęcie „suppositum”. Jeżeli mówimy, że człowiek jest dany w doświadczeniu jako „suppositum” — i to zarówno każdy „inny”, jak i „ja” — wówczas stwierdzamy, że całe doświadczenie człowieka, które nam go ujawnia jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala nam i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania. A to właśnie zawiera się w pojęciu „suppositum”. Pojęcie to służy stwierdzeniu podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym. Kiedy mówimy „metafizycznym”, to rozumiemy nie tyle „poza-zjawiskowym”, ile „poprzez-zjawiskowym”, czyli „trans-fenomenalnym”. Poprzez wszystkie bowiem „fenomeny”, czyli przejawy, które składają się w doświadczeniu na całokształt człowieka jako tego, który

ska zajętego przez Gogacza. Wydaje się mianowicie, że zasadnicza koncepcja *Osoby i czynu* została mylnie odczytana przez niego i jest mylnie interpretowana, czego wiele śladów odnajdujemy zwłaszcza w książce *Wokół problemu osoby*. W tekście publikowanym w „*Studia Theol. Varsaviensia*” na temat *Osoby i czynu* czytamy, co następuje: „Osoba jest według książki podmiotem (podkr. moje K.W.) świadomych i twórczych działań człowieka, jego czynów manifestujących osobę na zewnątrz” (s. 190). Otóż — wedle autora *Osoby i czynu* — osoba jest przede wszystkim sprawcą czynu (por. rozdz. II, „Analiza sprawczości na tle dynamizmu człowieka”).

istnieje (bytuje) i działa, dostrzegamy — niejako musimy dostrzec — podmiot tegoż istnienia i działania. A raczej dostrzegamy, że człowiek jest — musi być — właśnie owym „pod-miotem”, gdyż bez tego całe bytowanie i działanie, które jest nam dane w doświadczeniu jako „jego” bytowanie i działanie (w konkretnym wypadku własnego „ja” jako „moje” bytowanie i działanie), nie mogłoby być „jego” (moim) bytowaniem i działaniem. Podmiotowość metafizyczna, czyli „suppositum”, jako transfenomenalny, a przez to właśnie podstawowy wyraz doświadczenia człowieka jest równocześnie gwarantem tożsamości tegoż człowieka w bytowaniu i działaniu.

Stwierdzając, iż „suppositum” stanowi wyraz podstawowy całego doświadczenia człowieka, chcemy przez to stwierdzić, że jest to równocześnie wyraz niejako nie naruszalny: doświadczenie nie może się od niego oderwać i równocześnie, że jest on otwarty na wszystko, co doświadczenie człowieka, a w szczególności doświadczenie własnego „ja”, może wnieść w zrozumienie podmiotowości osoby. Jakkolwiek bowiem przyjmujemy specyfikę i odrębność poznania metafizycznego, bronimy się przed jego odcięciem od całej reszty poznania ludzkiego. Całe przecież poznanie jest w jakimś swoim korzeniu metafizyczne, dosięga bytu, co nie może przesłaniać znaczenia poszczególnych aspektów tegoż bytu dla zrozumienia go w całym bogactwie.

2. „OPERARI SEQUITUR ESSE”

Odkrycie ludzkiego „suppositum”, czyli podmiotowości człowieka w znaczeniu metafizycznym, zawiera w sobie zarazem podstawowe ujęcie stosunku pomiędzy istnieniem a działaniem. Stosunek ten wyraża filozoficzne adagium „operari sequitur esse”.⁵ Adagium to — mimo że brzmienie jego zdaje się wskazywać na stosunek jednostronny, mianowicie na zależność przyczynową działania od istnienia — kryje w sobie równocześnie drugą jeszcze relację pomiędzy „operari” a „esse”. Skoro bowiem „operari” wynika z „esse”, wobec tego stanowi ono zarazem — idąc w przeciwnym kierunku — najwłaściwszą drogę do poznania tegoż „esse”. Jest to więc zależność gnozeologiczna. W ten sposób z ludzkiego „operari” czerpiemy poznanie nie tylko tego, że człowiek jest jego „pod-miotem”, ale także i tego, kim człowiek jest jako podmiot swego działania. „Operari”, czyli rozumiany całościowo dynamizm człowieka, pozwala nam zrozumieć bliżej i właściwiej podmiotowość człowieka. Chodzi tutaj już nie tylko o „suppositum” jako podmiot w znaczeniu metafizycznym, ale na gruncie tak rozumianego „suppositum” o wszystko to, przez co człowiek jest podmiotem indywidualnym i osobowym.

Właściwy człowiekowi dynamizm jest złożony i różnicowany. Abstrahując na razie od innych rozróżnień, musimy stwierdzić, że na całokształt ludzkiego dynamizmu („operari” w najszerszym znaczeniu tego słowa) składa się to wszystko, co

⁵ Całe studium *Osoba i czyn* jest w swej zasadniczej koncepcji oparte na przekonaniu, że „operari sequitur esse”; akt osobowego istnienia znajduje swe ścisłe konsekwencje w działaniu osoby (czyli w czynie). I dlatego też czyn jest ze swej strony podstawą ujawniania się osoby i jej zrozumienia. Nie wypowiadając się na temat schematów, w ramach których M. Gogacz dzieli ujęcia osoby na egzystencjalistyczne i esencjalistyczne, kwestionując tylko — podobnie jak w *Słowie końcowym* dyskusji — prawidłowość odczytania *Osoby i czynu*.

w człowieku na różne sposoby „dzieje się” tylko, obok tego, co człowiek „działa” lub ściślej mówiąc — „czyni”. Czyn jest odrębną postacią ludzkiego „operari”, w nim też i poprzezzeń przede wszystkim człowiek ujawnia się jako osoba. Pełna analiza dynamizmu człowieka, nie tylko czynów, ale także wszystkiego, co w nim „się dzieje” — a chodzi tutaj zarówno o wymiar somatyczny, jak i psychiczny⁶ (soma-tyczno-reaktywny i psycho-emotywny) — doprowadziłyby nas do pełnego obrazu ludzkiej podmiotowości. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż podmiotowość człowieka odpowiada złożoności jego natury, jest więc niejako wielowarstwowa. Dokładniejsza analiza przeprowadzona w oparciu o relację „operari sequitur esse”, i zawsze na gruncie ludzkiego „suppositum”, czyli podmiotowości metafizycznej, dopomogłaby do ukazania, na czym polega podmiotowość somatyczna, a także podmiotowość psychiczna człowieka — w jaki sposób człowiek-osoba jest podmiotem poprzez swoje ciało i swoją psychikę. Nie sposób bodaj nie wspomnieć ogromnego znaczenia całej ludzkiej emotywności dla kształtowania się konkretnej ludzkiej podmiotowości, dla tego, jakim podmiotem jest konkretny człowiek, jednostka i osoba zarazem.

Skoro jednakże rezygnujemy z całego tego zespołu analiz, czynimy to w przekonaniu, że dla poznania podmiotowości człowieka-osoby zasadnicze i istotowe znaczenie posiada przede wszystkim ta postać ludzkiego „operari”, jaką jest „czyn”: świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje zarazem wolność właściwa osobie ludzkiej. W ten sposób, pozostając wciąż na gruncie „suppositum” — oczywiście — „humanum”, czyli podmiotowości w znaczeniu metafizycznym i podstawowym, możemy dojść do ujęcia i wyjaśnienia podmiotowości w znaczeniu właściwym dla człowieka, czyli w znaczeniu osobowym. Podmiotowość metafizyczna „suppositum” przysługuje bowiem wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób istnieje i działa, przysługuje różnym bytom istniejącym i działającym wedle analogii proporcjonalności. Natomiast podmiotowość właściwą człowiekowi, czyli podmiotowość osobową, wypada nam bliżej określić, biorąc za podstawę całość ludzkiego dynamizmu (operari), a przede wszystkim to, co jest we właściwym tego słowa znaczeniu działaniem człowieka jako osoby, czyli czyn.

Wychodząc od czynu, będziemy musieli stwierdzić, że podmiotowość osobowa człowieka jest specyficzną bogatą strukturą, która odsłania się poprzez możliwie wszechstronną analizę czynu. Człowiek jako osoba jest ukonstytuowany w znaczeniu metafizycznym jako byt, poprzez własne „suppositum”: jest tym, który od początku istnieje i działa, chociaż działanie w pełni ludzkie (actus humanus), czyli czyn, pojawia się dopiero na pewnym etapie jego rozwoju. Jest to konsekwencja złożoności natury. Pierwiastek duchowy poznania — świadomości oraz wolności — samostanowienia stopniowo opanowuje somatyczne i pierwotnie psychiczne warstwy człowieczeństwa. Natomiast cały rozwój jednostki wyraźnie zmierza ku ujawnieniu się osoby oraz jej właściwej podmiotowości w ludzkim „suppositum”. Tak więc

⁶ Por. *Osoba i czyn* — część III: Integracja osoby w czynie (rozdz. V. „Integracja a somatyka”; rozdz. VI. „Integracja a psychika”).

niejako na gruncie tego suppositum stopniowo odsłania się, a równocześnie konstytuuje konkretne ludzkie „ja”: odsłania się także przez to, że się konstytuuje.

Konstytuuje się zaś właśnie poprzez czyny — poprzez właściwe człowiekowi jako osobie „operari”. Konstytuuje się także poprzez całokształt psycho-somatycznego dynamizmu, poprzez tę całą sferę „operari”, które tylko „dzieje się” w podmiocie, ale które także jakoś kształtuje podmiotowość jednostki. Ludzkie „ja” poprzez to wszystko konstytuuje się, oczywiście dzięki temu, że zostało już i jest podstawowo i zasadniczo ukonstytuowane jako „suppositum”. Suppositum humanum niejako musi się objawić jako ludzkie „ja” — podmiotowość metafizyczna jako podmiotowość osobowa.

To „musi się” jest najsilniejszym argumentem za metafizyczną koncepcją natury. Człowiek jest osobą „z natury”. „Z natury” też przysługuje mu podmiotowość właściwa osobie. Fakt, że ludzkie „suppositum”, podmiotowość metafizyczna, w pewnych wypadkach nie przejawia cech podmiotowości osobowej (są to wypadki niedorozwoju psycho-somatycznego czy też czysto psychicznego, w których nie doszło do ukształtowania normalnego ludzkiego „ja” czy też doszło do jego zniekształcenia) nie pozwala zakwestionować samych podstaw tejże podmiotowości, tkwią one bowiem w istotowo ludzkim „suppositum”.

Tym niemniej w dalszym ciągu będziemy się zajmować normalnie ukształtowanym ludzkim „ja”, takie bowiem odsłania przed nami prawidłowe rysy podmiotowości właściwej osobie.

3. ŚWIADOMOŚĆ I PRZEŻYCIE

Wskazując na czyn jako tę postać dynamizmu właściwego człowiekowi, ludzkiego „operari”, która przede wszystkim pozwala nam poznać człowieka jako podmiot osobowy, musimy od razu zwrócić uwagę na to, że jest on (tzn. czyn) działaniem świadomym. Starając się zrozumieć właśnie poprzez czyn podmiotowość osoby, musimy równocześnie zdać sobie sprawę z tego, jakie szczególne znaczenie dla tejże podmiotowości ma świadomość. Trzeba przyznać, iż ten aspekt nie był rozbudowywany w tradycji scholastycznej, w której „actus humanus” poddawano szczegółowej analizie przede wszystkim pod kątem „voluntarium”. Rzecz jasna, iż „voluntarium” mogło zachodzić tylko w oparciu o rozumienie — przede wszystkim zrozumienie dobra i celu — gdyż „voluntas” to nic innego jak „appetitus intellectivus” wyrażający się w „liberum arbitrium”, jednakże świadomość nie jest zwykłym rozumieniem, które kieruje wolą i działaniem. Z kolei znów aspekt świadomości doczekał się od czasów Kartezjusza swego rodzaju absolucyzacji, która współcześnie weszła do fenomenologii poprzez Husserla. Nastawienie gnozeologiczne w filozofii wyparło nastawienie metafizyczne. Był jest konstytuowany w świadomości i poniekąd poprzez świadomość, podczas gdy rzeczywistość osoby domaga się przywrócenia koncepcji bytu świadomego, tzn. nie ukonstytuowanego w świadomości i przez świadomość, ale wręcz przeciwnie — poniekąd konstytuującego świadomość. Podobnie też rzeczywistość czynu jako działania świadomego.

Jeśli bowiem można przyjąć, że osoba i czyn — a inaczej się wyrażając: własne „ja” bytujące i działające — jest o tyle konstytuowane w świadomości, że świa-

domość ta konsekwentnie odzwierciedla bytowanie (esse) i działanie (operari) tegoż „ja”, to równocześnie doświadczenie człowieka (a w szczególności doświadczenie własnego „ja”) wyraźnie ujawnia, że świadomość zawsze jest zapodmiotowana w tymże „ja”, czyli że korzeniem jej jest zawsze „suppositum humanum”. Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, chociaż w drodze swoistej abstrakcji czy raczej wyłączenia, które w terminologii husserliańskiej określono jako „epoché”, może ona być traktowana tak jakby była podmiotem. Ten sposób traktowania świadomości stoi u podstaw całej tzw. filozofii transcendentalnej, która rozpatruje akty poznania jako świadomościowe akty intencjonalne, a więc zwrócone ku pozapodmiotowym, a więc przedmiotowym treściom (fenomenom). Jak długo taki typ analizy świadomości posiada charakter metody poznawczej, może wydać i wydaje wspaniałe owoce. Nie można natomiast tej metody z uwagi na stojące u jej podstaw wyłączenie (epoché) świadomości z rzeczywistości, z bytu realnie istniejącego, uznawać za filozofię samej rzeczywistości, przede wszystkim zaś rzeczywistości człowieka, osoby ludzkiej. Choć niewątpliwie w filozofii człowieka trzeba z niej szeroko korzystać.

Świadomość nie jest samodzielnym podmiotem, posiada natomiast kluczowe znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka. Nie sposób ująć i zobiektywizować tego stosunku, jaki zachodzi pomiędzy „suppositum humanum” a „ludzkim ja” bez uwzględnienia świadomości oraz jej funkcji. Funkcja świadomości nie jest wyłącznie poznawcza w tym znaczeniu, w jakim poznawczymi są akty ludzkiej wiedzy czy nawet samowiedzy. Można przyjmować za Husserlem, że akty te są w świadomości, inną natomiast rzecz, czy są one aktami właściwymi świadomości i czy odpowiadają genetycznie jej własnej funkcji. Świadomość bowiem, o ile niewątpliwie odzwierciedla to, co zostaje zobiektywizowane poznawczo przez człowieka, to równocześnie i nade wszystko nadaje temu wszystkiemu ów wymiar subiektywny właściwy dla człowieka właśnie dlatego, że jest on podmiotem. Świadomość uwewnętrznia to wszystko, co człowiek poznaje — również i to, co poznaje w sobie w aktach samowiedzy — i czyni to wszystko treścią przeżycia podmiotu.⁷

Są to dwa zupełnie różne wymiary: być podmiotem (suppositum) i przeżywać siebie jako podmiot; w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego „ja”. Otóż dla ukształtowania się tego drugiego wymiaru podmiotowości osobowej człowieka świadomość posiada znaczenie kluczowe i konstytutywne. Można także powiedzieć, że ludzkie „suppositum” staje się ludzkim „ja” i objawia się jako takie sobie dzięki świadomości. Co jednak bynajmniej nie znaczy, że ludzkie „ja” jest sprowadzalne bez reszty do świadomości czy też do tzw. samoświadomości. Jest ono tylko konstytuowane za jej pośrednictwem w „suppositum humanum” na gruncie całego bytowania (esse) i działania (operari), które temu suppositum jest właściwe. Nie należy tego rozumieć w znaczeniu poszczególnych aktów czy raczej momentów świadomości, która wiadomo, że przejawia się jako dynamicz-

Osoba i czyn (rozdz. I. „Osoba i czyn w aspekcie świadomości”); A. Półtawski. *Czyn a świadomość*. W: *Logos i Ethos* s. 83.

na, a zarazem nieciągła i falująca (wystarczy wziąć pod uwagę okresy snu), prócz tego jako na różne sposoby związana z tzw. podświadomością.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie możemy jednakże nie przyznać, że człowiek jest podmiotem — i to nawet poniekąd jest nim w pełni „in actu” — dopiero wówczas kiedy przeżywa siebie jako podmiot. A to właśnie zakłada świadomość. Oczywiście, że w takim ujęciu samo znaczenie podmiotu i podmiotowości bogaci się, a także poniekąd modyfikuje. Do pojęcia podmiotowości wchodzi swoista wewnętrzność działania i samego bytowania — wewnętrzność, a także „w-sobność”. Człowiek bytuje „w sobie”, a jego działania mają przez to również wsobny, czyli „nie-przechodni” wymiar. Jednakże właśnie tak rozumiana wsobność i wewnętrzność działania i bytowania człowieka nie jest niczym innym jak bliższym, ciągle filozoficznym, określeniem tego, co wirtualnie zawiera się w pojęciu „suppositum humanum”. Ażeby uzyskać obraz osoby, którą jest zawsze konkretne ludzkie „ja”, ażeby wraz z tym wydobyć pełne znaczenie osobowej podmiotowości człowieka, zachodzi potrzeba rozwinięcia tej wirtualności, czyli możliwie pełnej eksplikacji tego, co zawiera się w „suppositum humanum”. I do tego właśnie dopomaga nam analiza człowieka od strony świadomości i przeżycia.

Istnieje pogląd, że poprzez taką analizę odrywamy się od podmiotowości metafizycznej, a przechodzimy na płaszczyznę podmiotowości czysto psychologicznej, która od metafizycznej różni się zasadniczo. Pogląd ten ostatecznie apeluje do doświadczenia człowieka i do sposobu metodycznej eksploatacji tego doświadczenia. Natomiast wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby analiza człowieka przeprowadzona od strony świadomości i przeżycia dopomogła nam w pełniejszym zrozumieniu samego „suppositum humanum”, a przede wszystkim tegoż suppositum jako konkretnego i niepowtarzalnego „ja”, czyli osoby. Rzeczywistość osoby nie jest bowiem „pozazjawiskowa”, ale tylko „trans-fenomenalna”. Innymi słowy: musimy gruntownie i wszechstrónnie wniknąć w „fenomen” człowieka, aby go w pełni zrozumieć i zobiektywizować.

4. SPRAWCZOŚĆ A SAMOSTANOWIENIE

Po tych uwagach możemy wrócić do tej postaci ludzkiego „operari”, jaką jest czyn — działanie świadome. Przeszedłszy przez aspekt świadomości, który dla tego działania jest istotny, jesteśmy lepiej przygotowani do zrozumienia szczególnego związku pomiędzy czynem a osobową podmiotowością człowieka. Czyn, który w tradycyjnej terminologii był określany jako „actus humanus”, zasługuje raczej na nazwę „actus personae”. Racją, która przemawia za takim właśnie określeniem czynu, jest moment sprawczości, która stoi u jego podstaw, a jest to właśnie sprawczość osoby. Istnieje ścisły związek pomiędzy konkretnym ludzkim czynem a określonym „ja”, związek o charakterze przyczynowym i sprawczym. Mocą tego związku czyn nie może być oderwany od danego „ja” i przypisany komuś innemu jako swemu sprawcy. Związek ten jest zupełnie innego rodzaju niż związek, jaki zachodzi pomiędzy tymże ludzkim „ja” a wszystkim, co w nim li tylko „dzieje się”. Czyn — a więc działanie świadome — przypisujemy temu „ja” jako również świadomemu sprawcy, a w sprawczości takiej zawiera się moment woli, a więc wolności, i w ślad

za tym moment odpowiedzialności o charakterze moralnym. W ten sposób wkramamy też w sam istotowy wymiar osobowej podmiotowości człowieka.⁸

Należy poddać ten wymiar sukcesywnej analizie, łączy się bowiem w nim — i poniekąd spiętrza — takie bogactwo specyficznie ludzkiej rzeczywistości, że niemożliwy jest równoczesny wgląd we wszystkie jej istotne elementy. Jakkolwiek więc analiza odpowiedzialności o charakterze moralnym wprowadza nas jeszcze głębiej w problematykę woli i wolności właściwej człowiekowi jako osobie — poniekąd więc wyostrza jeszcze ich ogląd — to jednak na pierwszy plan wypada wysunąć analizę samej sprawczości osobowej.

Pojęcie sprawczości, jakkolwiek niezbitie ugruntowane w doświadczeniu człowieka, jest tutaj o tyle nieprecyzyjne, że sprawczość może wskazywać na zależność od przyczyny skutku zewnętrznego, znajdującego się poza podmiotem sprawczym. Samo działanie posiada w takim wypadku charakter przechodni, co rzecz jasna bardzo często zachodzi w działaniach człowieka. Człowiek jest poprzez swoją działalność sprawcą wielu skutków poza sobą, działaniem swoim kształtuje otaczającą rzeczywistość. Ten typ zależności sprawczej zawiera się również w pojęciu czynu, jednakże nie jest on w tym wypadku najbardziej podstawowy. Najbardziej podstawowy dla czynu jest inny typ zależności sprawczej, który wiąże świadome działanie człowieka z własnym podmiotem. Rzecz jasna, iż ten drugi typ zależności sprawczej o charakterze nieprzechodnim otwiera się w każdym poszczególnym wypadku tylko dla introspekcji, dla doświadczenia wewnętrznego. Z tej racji może nawet nasze nawyki językowe mniej łączą pojęcie czynu z tym podstawowym jego wymiarem niż to ma miejsce w rzeczywistości. Trzeba wydatnie dopełnić doświadczenie zewnętrzne wewnętrznym, aby odzyskać pełne poczucie rzeczywistości tego wymiaru. Jest ono zaś zasadniczej wagi dla oglądu osobowej podmiotowości człowieka.

Wówczas bowiem — przy pełnym poczuciu rzeczywistości wewnętrznego wymiaru człowieka — owa sprawczość, która z niezbitą oczywistością jawi się nam w doświadczeniu czynu, okazuje się nie tylko sprawczością, lecz zarazem samostanowieniem. Działając świadomie, nie tylko jestem sprawcą czynu oraz jego skutków przechodnich i nieprzechodnich, ale zarazem stanowią sam o sobie. Samostanowienie jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego „ja”, poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot. Sama sprawczość, zależność przyczynowa czynu od własnego „ja”, nie mówi nam jeszcze wszystkiego o tej podmiotowości. Można by ją rozumieć przez analogię do innych podmiotów istnienia i działania, do innych „supposita” w świecie, którym także przypisujemy sprawczość i skutki tejże sprawczości, na miarę ich natury i władz, jakimi dysponują. Sprawczość ta wynika z podmiotu (suppositum), natomiast nie wnika wien, nie wraca doń niejako i nie odnosi się na pierwszym miejscu do niego samego. Nie odsłania ona też owej szczególnej podmiotowej struktury, jaka odsłania się poprzez czyn i zawartą w nim sprawczość osoby. Oto bowiem ta sprawczość, która jest

⁸ R. Ingarden. *Über die Verantwortung*. Stuttgart 1970 (tłum. pol.: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972).

zarazem samostanowieniem odsłania nam w całości osobę jako podmiotową strukturę samo-panowania i samo-posiadania.⁹

Działanie ludzkie, czyli czyn, ma różne cele i różne przedmioty i wartości, ku którym się zwraca. Jednakże zwracając się do tych różnych celów, przedmiotów i wartości, człowiek nie może się w swoim działaniu świadomym nie zwrócić do siebie samego jako do celu, nie może bowiem odnosić się do różnych przedmiotów działania i wybierać różnych wartości, nie stanowiąc przez to o sobie samym (przez co siłą faktu staje się dla siebie-podmiotu pierwszym przedmiotem) i o swojej własnej wartości. Struktura czynu ludzkiego jest w szczególnym wymiarze auto-teleologiczna. Nie jest to tylko wymiar życia biologicznego i związanego z nim instynktu, nie jest to również tylko wymiar elementarnej atrakcji i repulsji przyporządkowanej do zróżnicowanych sfer przyjemności lub przykrości. Samostanowienie zawarte w czynach, zawarte w autentycznie ludzkiej sprawczości, wskazuje na inny wymiar auto-teleologii związany ostatecznie z prawdą i dobrem w znaczeniu beżwzględnym i bezinteresownym (*bonum honestum*). I dlatego też w czynach ludzkich odsłania się owa transcendencja, która poniekąd jest drugim imieniem osoby. Właśnie ona uwydatnia właściwą człowiekowi podmiotowość. Jeżeli podmiotowość ujawnia się poprzez samostanowienie, to dlatego, że w samostanowieniu wyraża się transcendentny wymiar istotowo ludzkiego działania, który równocześnie zatrzymuje się na osobie jako na podmiocie, który nie może przejść poza nią, bo w niej przede wszystkim znajduje swą rację bytu i sens. W ten sposób ostatecznie sprawczość osoby uwydatnia właściwą jej podmiotowość, za każdym razem, w każdym czynie, wyborze czy rozstrzygnięciu, niejako wydobywa ją z mroku i czyni wyrazistym „fenomenem” ludzkiego doświadczenia.

Dotykamy już tutaj dalszych sfer tej analizy, która — jak zaznaczono na początku — nie może się dokonać cała naraz, ale musi być stopniowa i sukcesywna. Równocześnie jednak nielatwo w tej analizie porozdzielać owe strefy i pozamykać je w sobie hermetycznie. Zanim więc pójdziemy dalej, zatrzymajmy się jeszcze chwilę na strukturze sprawczości-samostanowienia, poprzez które osobowa podmiotowość człowieka nie tylko odsłania się przed nami poznawczo, ale także realnie się konstytuuje sama w sobie jako specyficzna rzeczywistość, istotowo różna od wszystkich innych „*supposita*”, z jakimi spotykamy się w otaczającym nas świecie. I właśnie o tak ukonstytuowanym i tak konstytuującym się poprzez akty samostanowienia ludzkim „*suppositum*” mówimy „*ja*”. Oczywiście, że tak mówimy przede wszystkim i właściwie o własnym *suppositum*, ale pośrednio również o każdym innym.

Wspomniano już poprzednio, że „*ja*” jest niesprowadzalne do samej świadomości, chociaż konstytuuje się ono poprzez nią: świadomość, a zwłaszcza samoświadomość stanowi warunek nieodzowny konstytuowania się ludzkiego „*ja*”. Natomiast realne konstytuowanie się tego „*ja*” na gruncie ludzkiego „*suppositum*” zasadniczo zawdzięczamy aktom samostanowienia. W nich to jak wspomniano powyżej ujawnia się właściwa człowiekowi struktura i profil samo-posiadania oraz samo-panowania. Ujawnia się zaś dlatego, że w każdym akcie samostanowienia

⁹ Por. *Osoba i czyn* (rozdz. III. „Samostanowienie”).

struktura ta niejako na nowo się urzeczywistnia. I właśnie w tym urzeczywistnianiu struktury samo-posiadania oraz samo-panowania konstituuje się realnie konkretne ludzkie „ja”, które jest osobą. Widać też jeszcze lepiej ścisły związek pomiędzy „ja” a „suppositum”. „Ja” to nic innego jak konkretne „suppositum humanum”, które gdy jest dane sobie samemu w przeżyciu — a więc poprzez świadomość (samo-swiadomość) — i to właśnie w przeżyciu czynu, utożsamia się z owym samo-posiadaniem i samo-panowaniem, jakie odsłania się dzięki dynamice osobowej sprawczości, która jest samostanowieniem.

Tak więc „ja” nie jest tylko samo-swiadomością, ale jest zarazem samo-posiadaniem i samo-panowaniem właściwym dla konkretnego ludzkiego „suppositum”, a ujawniającym się nade wszystko poprzez czyn. Jeżeli wyżej już powiedziano, że „ja” nie może być sprowadzone tylko do samo-swiadomości, to teraz z kolei należy dodać, że pełny wymiar ludzkiego „ja”, do którego należy samo-posiadanie i samo-panowanie, jest uwarunkowany samo-swiadomością. I na tym opiera się także pełny stosunek tegoż „ja” do podmiotowości osobowej, która właściwa jest człowiekowi. Stwierdziliśmy już uprzednio, że jest to nie tylko podmiotowość bytu, ale także podmiotowość przeżycia. Świadomość posiada zasadnicze znaczenie dla ukonstytuowania takiej właśnie podmiotowości poprzez właściwą sobie funkcję uewnętrzniania, którą w *Osobie i czynie* określono jako funkcję refleksywną. W ślad za tym w doświadczeniu człowieka (przede wszystkim jako określonego „ja”) ujawnia się owa „wewnętrzność” i „wsobność”, właściwa konkretnemu ludzkiemu „esse” i „operari”. Są to, jak powiedziano, takie znaczenia podmiotu i podmiotowości, jakich samo pojęcie „suppositum” jeszcze nie ujawnia.

Otóż ta właśnie „wewnętrzność” i „wsobność” jako pełna (w znaczeniu doświadczalnym i przeżyciowym) realizacja osobowej podmiotowości ludzkiego „ja” przejawia się i zarazem urzeczywistnia w samoposiadaniu i samopanowaniu. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot osobowy, o ile sobie uświadamia to, że sam siebie posiada i że sam sobie panuje. Świadomość, ściślej mówiąc samoświadomość związana z czynem, związana ze sprawczością jako samostanowieniem, warunkuje owo przeżycie. I w tym sensie możemy powiedzieć, że poprzez nią (przy jej pomocy) konstituuje się zarówno konkretne ludzkie „ja”, jak też odpowiadająca mu konkretna ludzka podmiotowość osobowa.

Z punktu widzenia osoby jako bytu, który „istnieje i działa”, a więc jako „suppositum”, nie dostrzegamy w tej analizie żadnego zasadniczego pęknięcia, żadnego „hiatus”. Przeżycie własnej podmiotowości osobowej nie jest bowiem niczym innym jak pełną aktualizacją tego wszystkiego, co zawiera się wirtualnie w „suppositum humanum”, w podmiotowości metafizycznej. Jest to zarazem pełne i dogłębne jej ujawnienie, oraz pełna i dogłębna realizacja i urzeczywistnienie bytu w przeżyciu. I taki zdaje się również możliwy, a poniekąd i filozoficznie definitywny sens tego, co głosi stare adagium „operari sequitur esse”. „Suppositum humanum” i ludzkie „ja” są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka.

5. SPEŁNIENIE A TRANSCENDENCJA

Obraz podmiotowości osobowej człowieka, jaka odsłania się przed nami w przeżyciu i doświadczeniu, nie byłby kompletny, gdybyśmy weń nie wprowadzili momentu spełnienia. Jeżeli drogą do poznania osoby jest czyn („operari sequitur esse”), to nie sposób nie zwrócić uwagi na wyrażenie „spełniać czyn”, które zdaje się najgruntowniej odpowiadać nie tylko rzeczywistości samego czynu — *actus humanus*, ale także i człowieka — podmiotu, który czyn ten spełnia. Wyrażenie to nie jest przypadkowe. W swej właściwej treści wskazuje ono na dążenie od tego, co nie jest pełne, ku jakiejś sobie właściwej pełni. Czyn jako „*actus humanus*” jest tą aktualną pełnią w porządku „operari”. Jednakże w polu jego spełnienia pozostaje zawsze osoba. Właśnie dlatego, że czyn jako „*actus humanus*” odsłania jej wewnętrzność i wsobność, a zarazem uruchamia właściwe jej struktury samoposiadania i samopanowania — właśnie dlatego rodzi się problem: o ile spełnienie czynu jest zarazem spełnieniem siebie, spełnieniem tej osoby, która spełnia czyn?¹⁰

Jest to problem rzeczywisty, a zarazem poniekąd najgłębszy i najbardziej podstawowy wśród tych, jakie należy podjąć w analizie osobowej podmiotowości człowieka. W dynamicznej strukturze tej podmiotowości dążność do spełniania siebie, która tkwi u korzenia całego ludzkiego „operari”, a zwłaszcza czynów, świadczy równocześnie o przygodności i o autoteleologii. Dążność do spełniania siebie, swojego „ja”, unaocznia niejako fakt, że to „ja” jest nie-pełne i niepełność nie oznacza tego samego co przygodność bytu, ale pozwala się do niej sprowadzić. Równocześnie to samo dążenie uwydatnia auto-teleologię, celem bowiem bytu — *suppositum*, który przeżywa swoją niepełność — jest spełnienie siebie, czyli „samo-spełnienie”. Odkrycie tej dążności uzupełnia nasz obraz ludzkiego „ja”, które konstytuuje się przy pomocy świadomości i samoświadomości we własnych czynach. W czynach tych zaś poprzez moment samostanowienia ludzkie „ja” nie tylko ujawnia się sobie samemu jako samo-posiadanie i samo-panowanie, ale równocześnie jako dążność do samo-spełnienia. Wskazuje to niezbicie, że osobowa podmiotowość człowieka nie stanowi struktury zamkniętej. Ani samoświadomość, ani samoposiadanie nie zamykają człowieka, ludzkiego „ja” w jego własnym podmiocie. Wręcz przeciwnie, cały ten „zwrot ku sobie”, na rzecz którego pracują świadomość i samostanowienie, okazuje się ostatecznie źródłem najpełniejszego otwarcia tegoż podmiotu na rzeczywistość. Zachodzi w człowieku, w ludzkim „ja” jako osobowym podmiocie, ścisły związek pomiędzy spełnianiem siebie a transcendencją. Powiedziano już uprzednio, że transcendencja jest jakby drugim imieniem osoby w umysłowości współczesnej.

Filozoficzne znaczenie transcendencji jest wielorakie. W metafizyce oznacza ona byt jako rzeczywistość przekraczającą wszelkie kategorie, a zarazem stanowiącą ich fundament. Podobnie prawda czy dobro jako paralelne w stosunku do bytu transcendentalia. W antropologii filozoficznej transcendencja — zgodnie ze swoją etymologią „*trans-scendere*” — oznacza również prze-kraczanie (lub też prze-ra-

¹⁰ Por. Tamże (rozdz. IV. „Samostanowienie a spełnienie”).

stanie), o ile ono jest stwierdzalne w całościowym doświadczeniu człowieka, o ile ujawnia się w dynamicznym całokształcie jego bytowania i działania, jego „esse” i „operari”. Wielorakie przejawy tej transcendencji spotykają się ostatecznie w jednym źródle, które stale bije w człowieku jako podmiocie, jako „suppositum”, i które w ostatecznej analizie świadczy o tym, że „suppositum humanum” jest również duchowej natury. Transcendencja stanowi ujawnianie się duchowości człowieka.

Nie zamierzamy tutaj poddawać tego problemu ani metafizycznej analizie, ani też nie podejmujemy próby wszechstronnego naświetlenia transcendencji właściwej osobie ludzkiej. Ograniczymy się do stwierdzenia jednego tylko momentu transcendencji, tego mianowicie, który ujawnia się poprzez ów swoisty osobowy kształt, jaki czynom człowieka nadaje sumienie. Właśnie bowiem z tym momentem transcendencji szczególnie wyraźnie łączy się ów profil spełnienia, jako ściśle przynależący do osobowej podmiotowości człowieka. Mówi się wówczas często o podmiotowości moralnej przez analogię do podmiotowości psychologicznej, gdy bierzemy pod uwagę aspekt świadomości i przeżycia, jednakże rozróżnienia te nie mogą rozbijać obrazu zasadniczej jedności osobowego podmiotu. Osobowa podmiotowość człowieka to ta, którą przeżywamy jako własne „ja” w swoich czynach, a która jawi się nam w sobie właściwej głębi w przeżyciu wartości moralnej — dobra lub zła, które to przeżycie pozostaje w doświadczalnym związku z momentem sumienia w czynach ludzkich.

Dlaczego moment sumienia w czynie ujawnia transcendencję osoby? Odpowiedź na to pytanie domagałaby się szeregu analiz, które staraliśmy się przeprowadzić w *Osobie i czynie*.¹¹ Tutaj z konieczności wypada nam odpowiedzieć bardzo krótko, stwierdzając, że w sumieniu dochodzi do głosu prawda jako źródło powinności moralnej, czyli „kategorycznej” (mówiąc językiem Kanta). Dochodzi ona do głosu jako warunek konstytutywny wolności właściwej dla czynu, w którym wolność ta ujawnia się jako samostanowienie osoby. Być wolnym to znaczy nie tylko „chcieć”, ale także „wybierać” i „rozstrzygać”, a to wszystko mówi nam już o transcendentnym przyporządkowaniu dobra do prawdy w działaniu, w czynie. Jednakże dopiero sumienie jest właściwym niejako miejscem tego przyporządkowania. W sumieniu rzeczywistnia się autentyczna transcendencja osoby w czynie, dzięki niemu bowiem actus humanus kształtuje się jako chcenie i wybór „dobra prawdziwego”. W ten sposób moment sumienia ujawnia w czynie, a także w jego sprawczym podmiocie transcendencję prawdy i wolności, wolność bowiem rzeczywistnia się właśnie przez chcenie i wybór dobra prawdziwego.

Aby „czynić dobrze, a unikać zła” (jak głosi pierwotna zasada sumienia-syn-derezy, a zarazem elementarna formuła całej ludzkiej „praxis”), człowiek musi stale w tymże sumieniu niejako przekraczać siebie w kierunku dobra prawdziwego: jest to podstawowy kierunek owej transcendencji, która stanowi właściwość osoby ludzkiej „proprium personae”. Bez tej transcendencji — bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy — osoba, podmiot osobowy, poniekąd nie jest sobą. I dlatego też

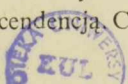
¹¹ Por. Tamże — część II: Transcendencja osoby w czynie.

nie uwydatniamy jeszcze osobowej właściwości człowieka, gdy analizujemy akty jego poznania, woli czy też świat wartości z nimi związany, jeżeli nie wydobywamy przy tym na jaw owej transcendencji, która tkwi w tychże aktach poprzez odniesienie do prawdy oraz do dobra jako „prawdziwego” (czy też „godziwego”), tzn. chciamego i wybieranego na zasadzie prawdy. Wszystko to staje się dla nas oczywiste poprzez analizę sumienia.

Równocześnie analiza sumienia ukazuje nam ścisły związek pomiędzy transcendencją a spełnieniem. Chodzi nie tylko o udział sumienia w dynamice czynu spełnianego, chodzi równocześnie o spełnienie siebie w tymże czynie. Spełniając czyn, spełniam w nim siebie, o ile tenże czyn jest „dobry”, to znaczy zgodny z sumieniem (dodajmy: z dobrym czy też prawym sumieniem). Przez taki czyn ja sam „staję się” dobrym i „jestem” dobry jako człowiek. Wartość moralna sięga w całą głębię ontycznej struktury „*suppositum humanum*”. Przeciwnieństwem tego jest czyn niezgodny z sumieniem, czyn moralnie zły. Wówczas ja „staję się” zły i „jestem” zły jako człowiek. W tym też wypadku spełnienie czynu nie przynosi mi spełnienia siebie. Jest to raczej nie-spełnienie siebie. Wartości moralnej negatywnej (można by ją też nazwać przeciwwartością, zwłaszcza z punktu widzenia sądu i wyroku sumienia) odpowiada przeżycie nie-spełnienia siebie. Wypadałoby poddać osobnej analizie te dwa znaczenia spełnienia i nie-spełnienia siebie, jedno metafizyczne: „staję się” i „jestem” dobry lub zły jako człowiek, drugie doświadczone, dane w świadomości i przeżyciu wartości moralnej „dobra” lub „zła”. Jeśli tego nie czynimy, to w każdym razie musimy stwierdzić szczególne przybliżenie obu tych znaczeń. Jeszcze jeden dowód na to, że „*suppositum humanum*” i ludzkie „ja” stanowią tylko dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka.

Widać jasno, że spełnienie siebie nie utożsamia się z samym spełnieniem czynu, ale zależy od wartości moralnej tegoż czynu. Spełniam siebie nie przez to, że spełniam czyn, ale przez to, że staję się dobry, gdy ten czyn jest moralnie dobry. Spełnienie osoby pozostaje — jak widać — w związku z transcendencją, z transcendentnym wymiarem czynu zobiektywizowanym w sumieniu. Spełniam siebie przez dobro, zło przynosi mi nie-spełnienie. Widać też jasno, że samo-spełnienie jest wyraźną strukturą osobowego podmiotu, która różni się zarówno od samo-posiadania, jak też od samo-stanowienia. Struktura ta aktualizuje się w czynie poprzez jego moralną wartość — poprzez dobro — oczywiście tylko w wymiarze tegoż czynu „*per modum actus*”. Doświadczenie moralności ukazuje nam dalsze możliwości gruntowania i utrwalania dobra — wartości moralnej w podmiocie, tak zresztą jak ukazuje dalsze możliwości pogłębienia i utrwalania w nim zła. Etyka Arystotelesa, a później Tomasza z Akwinu, z kolei współczesna charakterologia, mówią w tym wypadku „*de habitibus*” — o nawykach, a zarazem sprawnościach moralnych, o cnotach czy wadach człowieka. W tym wszystkim zawiera się wieloraka postać samo-spełnienia, lub też przeciwnie nie-spełnienia siebie. Jedno i drugie mówi o człowieku, o ludzkim „ja”, jako osobowym podmiocie.

Istotne jest to, iż spełnienie jako rzeczywistość podmiotowa, która dana nam jest m.in. w przeżyciu sumienia, ale która oczywiście do niego nie ogranicza się ani nie redukuje, łączy się wyraźnie z transcendencją. Człowiek spełnia siebie, urzeczywistnia



autoteleologię swojego osobowego „ja”, poprzez wymiar transcendentny swego „operari”. Transcendencja prawdy i dobra ma decydujący wpływ na kształtowanie się ludzkiego „ja”, na jego stawianie się w całej rzeczywistości osobowego podmiotu, jak to widać doskonale poprzez analizę sumienia i moralności. Równocześnie zaś ta sama analiza pogłębia jeszcze nasze widzenie przygodności człowieka zarówno przez to, że uwydatnia, jak istotna jest dla niego dążność do spełnienia siebie, jak zwłaszcza przez to, że ukazuje, jak w tej dążności znajduje się on stale pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy spełnieniem i nie-spełnieniem, jak wytrwale musi przezwyciężać siły, które z zewnątrz i od wewnątrz działają przeciw samo-spełnieniu.

To częściowe choćby samo-spełnienie, które niesie z sobą dobro moralne czynu, odkrywa przed nami również tak istotny dla przeżyć sumienia moment pokoju i szczęśliwości (podczas gdy zło moralne ujawnia się w przeżyciu sumienia wraz z przynębieniem i rozpaczą). Wszystko to wskazuje na transcendencję jako wspólną niejako perspektywę samo-spełnienia i szczęścia. Tej jednakże sprawy nie zamierzamy tutaj szerzej rozpatrywać, ograniczając się tylko do jej zasygnalizowania.

II. RÓŻNE WYMIARY WSPÓLNOTY

I. STATUS QUAESTIONIS

Połączenie podmiotu i wspólnoty w tytule niniejszych rozważań na temat osoby nie przesądza z góry o tym, w jaki sposób oba te tematy zostaną połączone w naszej analizie. Dotychczasowy tok rozważań — zgodnie z zapowiedzią uczynioną na początku — skierowuje tę analizę w stronę związku, jaki zachodzi pomiędzy podmiotowością człowieka-osoby a strukturą ludzkiej wspólnoty. Związek ten zamierzam tutaj przebadać na nowo, co rozumiem w relacji do uprzedniego przebadania w ramach *Osoby i czynu*.¹² Trzeba wprowadzić to zastrzeżenie, podkreślając zarazem, że opracowanie we wspomnianym studium nie jest żadną miarą wyczerpujące ani też obecnie nie zamierzam doprowadzić do wyczerpującego opracowania problemu. Może uda się jednak dorzucić jakieś nowe myśli do tego, co już dotychczas zostało powiedziane.

Przed wszystkim więc należy stwierdzić, że *Osoba i czyn* nie zawiera w sobie żadnej teorii wspólnoty, zajmuje się tylko rozważeniem elementarnego warunku, pod którym bytowanie i działanie człowieka-osoby „wspólnie z innymi” służy spełnianiu siebie, a przynajmniej mu nie przeszkadza. Nie sposób bowiem zaprzeczyć odnośnym faktom. I te właśnie fakty — negatywne — znane nam z dziejów ludzi i ludzkich społeczeństw trzeba mieć przed oczyma, gdy się rozważa problem osobowego podmiotu we wspólnocie. Do tego też właściwie ogranicza się ostatni rozdział *Osoby i czynu*. Teoria wspólnoty nie jest w nim w dostatecznej mierze wypracowana, choć pewne elementy tej teorii zawierają się tam implicite. Takim elementem jest przede wszystkim pojęcie „uczestnictwa”, które w ostatnim rozdziale *Osoby i czynu* rozumiane jest dwojako. Naprzód jako właściwość osoby wyrażająca się w zdolności nadawania osobowego (personalistycznego) wymiaru własnemu byto-

¹² Por. Tamże (rozdz. VII. „Zarys teorii uczestnictwa”).

waniu i działaniu wówczas, gdy człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi ludźmi. Z kolei uczestnictwo pojęte jest w *Osobie i czynie* jako pozytywna relacja do człowieczeństwa innych ludzi, przy czym „człowieczeństwa” nie rozumiemy jako abstrakcyjnej idei człowieka, ale — zgodnie z całym jego widzeniem w tymże studium — jako osobowe „ja”, za każdym razem jedyne i niepowtarzalne. „Człowieczeństwo” nie jest abstraktem czy ogólnikiem, ale posiada w każdym człowieku specyficzny ciężar gatunkowy osobowego bytu (jak widać ów „gatunkowy ciężar” nie pochodzi w tym wypadku z samego pojęcia „gatunkowego”). Uczestniczyć w człowieczeństwie drugiego człowieka, to znaczy pozostawać w żywej relacji do tego, że on jest tym właśnie człowiekiem, a nie tylko w relacji do tego, przez co on (in abstracto) jest człowiekiem. Na tym zresztą opiera się cała specyfika ewangelicznego pojęcia „bliźni”.

Jeżeli pierwsze znaczenie „uczestnictwa” wskazuje nie na tę pozytywną relację do człowieczeństwa drugiego człowieka, ale na właściwość osoby, mocą której człowiek, bytując i działając wspólnie z innymi, zdolny jest jednak w tymże działaniu i bytowaniu spełniać siebie, to takie postawienie problemu wskazuje na nieodzowny prymat osobowego podmiotu przed wspólnotą. Jest to zarówno prymat metafizyczny (a więc faktyczny), jak i metodologiczny. Znaczy to, że nie tylko de facto ludzie bytują i działają wspólnie jako wielość osobowych podmiotów, ale znaczy również, że niczego istotnego o tym współbytowaniu i współdziałaniu w sensie personalistycznym — czyli właśnie jako o wspólnocie — nie potrafimy powiedzieć, jeżeli nie wyjdziemy od człowieka właśnie jako od osobowego podmiotu.¹³

Do tego też sprowadza się ostatecznie — moim zdaniem — cała problematyka alienacji. Posiada ona swoje znaczenie nie ze względu na człowieka jako jednostkę gatunku „człowiek”, ale ze względu na człowieka jako osobowy podmiot. Człowiek — jednostka gatunku jest i nie przestaje być człowiekiem bez względu na jakiegokolwiek układy stosunków między-ludzkich czy społecznych, natomiast człowiek jako osobowy podmiot może w tych stosunkach ulegać alienacji, czyli poniekać „od-człowieczeniu”. Właśnie dlatego uczestnictwo pomyślane jest w *Osobie i czynie* przede wszystkim jako właściwość, mocą której człowiek bytując i działając wspól-

¹³ W ramach dyskusji nad *Osobą i czynem* zabrał głos L. Kuc (*Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”*; por. również *Słowo końcowe*, w którym autor *Osoby i czynu* ustosunkowuje się do tej wypowiedzi). Chodzi jednak w tej chwili o sam pogląd, jaki Kuc reprezentuje odnośnie do zagadnienia osoba — wspólnota, a któremu — oprócz przytoczonych wypowiedzi w dyskusji nad *Osobą i czynem* — dał wyraz zarówno we wspomnianej już sesji interdyscyplinarnej (*Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii chrześcijańskiej*. STV 12:1974 nr 1 s. 289-302), jak też w artykule *Zagadnienia antropologii chrześcijańskiej* (STV 9:1971 nr 2 s. 95-109). W wypowiedziach tych Kuc raczej sygnalizuje swoje stanowisko niż przedstawia pełną koncepcję. Otóż w „*Analecta Cracoviensia*” czytamy m.in.: „Tu właśnie, w tej obecności innych ludzi w konkretnej osobie, upatrujemy rzeczywistość, ontyczną podstawę wspólnoty. Można i należy naszym zdaniem każdą osobę ludzką traktować równocześnie jako odrębną i samodzielną osobę, oraz jako realnie istniejącą i działającą wspólnotę osób” (s. 187). Niemniej, należy dodać — to nas żadną miarą nie zwalnia od badania, czym jest ta wspólnota jako obiektywna czyli przedmiotowa jedność realnej wielkości osób-podmiotów. Tak jak osobowa podmiotowość człowieka jest rzeczywistością przedmiotową, tak też rzeczywistością przedmiotową jest — w danym wypadku — wielość tych podmiotów oraz ich wspólnota czyli jedność poprzez dobro wspólne, przede wszystkim w relacjach typu „my”, do czego dojdziemy w dalszej analizie.

nie z innymi — a więc w różnych układach stosunków między-ludzkich czy społecznych — jest zdolny być sobą i spełniać siebie. Uczestnictwo jest poniekąd antytezą alienacji. Jeżeli w *Osobie i czynie* jest mowa o uczestnictwie jako swoistej właściwości człowieka-osoby, to znaczy, że człowiek dąży do uczestnictwa, natomiast broni się przed alienacją, podstawą zaś jednego i drugiego nie jest sama jego istota gatunkowa, ale osobowa podmiotowość.

Dlatego też w rozważaniu wspólnoty nie można przywiązywać podstawowego znaczenia do samego faktu, że człowiek bytuje i działa „wspólnie” z innymi jako do faktu „materialnego”. Jako taki nie mówi on jeszcze niczego o wspólnocie, mówi tylko o wielości bytów, podmiotów działających, którzy są ludźmi. Wspólnotą nie jest jeszcze sam „materialny” fakt bytowania i działania-wspólnie wielu ludzi czy też — jak to ma miejsce w analizach *Osoby i czynu* — człowieka wspólnie z innymi. Przez wspólnotę rozumiemy nie samą tę wielość podmiotów, ale zawsze specyficzną jedność tej wielości. Jedność ta jest przypadłościowa w stosunku do każdego i do wszystkich. Powstaje jako relacja lub też suma relacji istniejących pomiędzy nimi. Relacje te można rozpatrywać jako obiektywną rzeczywistość, która kwalifikuje wszystkich i zarazem każdego w określonej wielości ludzi. Wówczas mówimy o społeczeństwie (czy też o społeczności, w innym języku mówimy o grupach społecznych itp.). Chociaż poszczególni ludzie, podmioty osobowe, którzy są członkami tego społeczeństwa, sami tylko i każdy z osobna, są podmiotami substancjalnymi (*supposita*), a społeczeństwo samo w sobie stanowi wyłącznie zespół relacji, a więc byt przypadłościowy, to jednak ów przypadłościowy byt wysuwa się wówczas (tj. w koncepcji społeczeństwa) niejako na pierwszy plan i stanowi podstawę orzekania o ludziach, o osobach do niego przynależących. Mówimy więc o osobie z punktu widzenia przynależności społecznej np. „Polak”, „katolik”, „mieszczanin”, „robotnik”.

Tę samą relację czy też ten sam zespół relacji, poprzez które określona wielość ludzi — podmiotów osobowych — stanowi jedność społeczną, możemy rozpatrywać nie tyle jako obiektywną rzeczywistość, którą kwalifikuje wszystkich i każdego w tej wielości, ile raczej od strony świadomości i przeżycia wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich. Wówczas dopiero wchodzimy w rzeczywistość wspólnoty i dotykamy właściwego jej znaczenia. Widać jasno, że zachodzi — z punktu widzenia zarówno faktycznego (a więc i metafizycznego), jak i metodologicznego — ścisła łączność, odpowiedniość i adekwatność pomiędzy wspólnotą a osobową podmiotowością człowieka, tak jak ta ostatnia została naświetlona w pierwszej części naszych rozważań. Poddając analizie samą tylko wielość ludzkich „*supposita*” oraz jedność odpowiadających im obiektywnych relacji o charakterze między-ludzkim czy też społecznym, otrzymujemy nieco inny obraz niż ten, jaki powstaje przy uwzględnieniu osobowej podmiotowości¹⁴, a więc świadomości i przeżycia relacji o charakterze między-ludzkim czy społecznym w określonej wielości ludzkiej. Wydaje się, że dopiero ten drugi obraz odpowiada pojęciu wspólnoty.

¹⁴ W tym znaczeniu możemy też mówić o owym sprzężeniu osoba — wspólnota, o jakim mówi L. Kuc w przytoczonych uprzednio wypowiedziach.

Jest faktem, że bardzo często używamy zamiennie określeń „wspólnota” i „społeczeństwo”. Ma to swoje pokrycie nawet w świetle wszystkiego, co powiedziano powyżej. Równocześnie jednak to, co powiedziano dotąd, wskazuje też na rację rozróżnienia. Wspólnota nie jest po prostu społeczeństwem ani też społeczeństwo nie jest po prostu wspólnotą. Jeśli nawet o jednej i drugiej rzeczywistości stanowią te same w znacznej mierze elementy, to jednak ujmujemy je w innych aspektach, i to stwarza w sumie ważną różnicę. Poniekąd też można powiedzieć, że społeczeństwo (społeczność, grupa społeczna itp.) jest sobą poprzez wspólnotę swoich członków. W rezultacie wspólnota wydaje się czymś bardziej istotowym, przynajmniej z punktu widzenia osobowej podmiotowości wszystkich członków danego społeczeństwa czy grupy społecznej. W ten sposób też jasne się staje, że stosunki społeczne w danym (a więc jednym i tym samym) społeczeństwie mogą stawać się źródłem alienacji w miarę zanikania wspólnoty, czyli uświadamianej i przeżywanej przez poszczególne podmioty relacji, więzi i jedności społecznej.

Pojęcie wspólnoty posiada, jak można wywnioskować choćby z tego, co powiedziano dotąd, zarówno znaczenie realne, jak też idealne: chodzi tutaj zarówno o pewną rzeczywistość, jak i ideę czy zasadę. Znaczenie to jest ontologiczne, a zarazem aksjologiczne, a więc i normatywne. Nie sposób tych wszystkich znaczeń wspólnoty naświetlić tutaj w całej pełni, można je tylko sygnalizować. Poprzedzająca analiza osobowej podmiotowości może nas w pewnej mierze naprowadzić na zrozumienie tych różnych znaczeń wspólnoty, może nam dopomagać w ich eksplikacji. Wspólnota jest rzeczywistością istotną dla ludzkiego współbywania i współdziałania, a skądinąd jest dla niego podstawową normą. Wobec tego jest rzeczą jasną, iż istnieje specjalna wartość wspólnoty, której chyba nie można po prostu utożsamiać z tzw. dobrem wspólnym. Wartość tę wykrywamy, śledząc współbywanie i współdziałanie ludzi niejako od strony osobowej podmiotowości i każdego z nich. Dobro wspólne wydaje się raczej obiektywizacją aksjologicznego sensu każdego społeczeństwa, społeczności, środowiska, grupy społecznej itp. Jeśli mówimy o tzw. społecznej naturze człowieka, to odkrycie wartości wspólnoty ma dla tej tezy znaczenie bezpośredniego argumentu.

I właśnie w tym kontekście staje przed nami problem stosunku, jaki zachodzi pomiędzy wspólnotą, wartością wspólnoty, a auto-teleologią człowieka. Zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości fakt, że człowiek spełnia siebie we wspólnocie z innymi. Również i to, że spełnia siebie poprzez tę wspólnotę. Czy jednak to znaczy, że można poniekąd redukować samo-spełnianie się osoby do wspólnoty, auto-teleologię do teleologii wspólnoty czy wielu wspólnot? Tę sprawę spróbujemy rozważyć w dalszym ciągu, szkicując dwa — jak się zdaje również niesprawdzalne do siebie — profile czy też wymiary ludzkiej wspólnoty. Jednym z nich jest wymiar odniesień między-ludzkich czy też między-osobowych, których symbol może stanowić układ „ja—ty”. Drugi wymiar odniesień, który można usymbolizować układem „my”, wydaje się mieć charakter nie tyle między-ludzki, ile społeczny. W obu tych układach osobowa podmiotowość człowieka, uprzednio już przeanalizowana, musi stanowić nie tylko element dalszej analizy, ale także stopniowego, rzecz można retrospektywnego sprawdzenia.

2. „JA—TY”: MIĘDZYOSOBOWY WYMIAR WSPÓLNOTY

Można by w tym, jak też następnym członie naszej analizy mówić o profilu wspólnoty, wydaje się jednak, że lepiej jest mówić o jej wymiarze. Wspólnota bowiem w każdym z tych układów, jakie zamierzamy przeanalizować, jest nie tylko odmiennym faktem, ale także — wraz ze swoją faktyczną strukturą (na co zdajemy się wskazywać słowem „profil”) — posiada inny sens aksjologiczny i normatywny, a więc inną miarę. W naszej analizie spróbujemy odkryć i do pewnego stopnia określić również tę miarę układów „ja—ty”, a z kolei układów „my”. Układy te wyrastają na gruncie faktów współbywania i współdziałania ludzi, należą one zarówno do doświadczeń człowieka, jak też do podstawowego (przednaukowego, a nawet poniekąd przed-refleksyjnego) zrozumienia tych doświadczeń. Zaistnienie człowieka, początki jego bytowania i stosunkowo długi okres rozwoju, realizuje się w układach „ja—ty”, jako też w układach „my”, chociaż człowiek, tkwiąc w tych profilach wspólnoty całą swoją egzystencją, nie zastanawia się nad jej znaczeniem ani strukturą. Wiele światła mogą rzucić na tę sprawę studia z psychologii rozwojowej. Nie ulega wątpliwości, że układy „ja—ty” oraz „my” jako fakty przeżywane, a przez to dane w doświadczeniu człowieka, są w każdym z nas o wiele starsze niż jakiegokolwiek próby — zwłaszcza próby metodyczne — refleksyjnej obiektywizacji tych układów.

Doceniając w całej pełni ten fakt czy raczej bogaty i bardzo wpływowy zespół faktów, pragniemy w niniejszej analizie wziąć za podstawę sytuację późniejszą, taką mianowicie, która pozwala nam mówić o wystarczającym etapie rozwoju osobowej podmiotowości człowieka.

Chodzi nam bowiem — zarówno w dotychczasowej, jak i dalszej analizie — nie tylko o *suppositum humanum*, ale także o ludzkie „ja”. Wydaje się, że tylko z pozycji wystarczająco ukształtowanej osobowej podmiotowości człowieka możemy poddawać pełnej analizie układ „ja—ty”, jak też z kolei układ „my” pod kątem zawartej w tychże układach rzeczywistości wspólnotowej. Wydaje się też, że profil czy wymiar wspólnoty zawarty w każdym z tych układów wówczas, gdy poddajemy je analizie na etapie wystarczająco ukształtowanych podmiotowości osobowych, winien działać retrospektywnie, tj. tłumaczyć te układy na etapach wcześniejszych, a nie odwrotnie. Odnieśmy to naprzód do układu „ja—ty”, w którym dostrzegamy (do pewnego stopnia w odróżnieniu od układu „my”) przede wszystkim między-ludzki, tj. między-osobowy wymiar wspólnoty.

Jeżeli utrzymuje się czasem, że „ja” zostaje niejako pkonstituowane poprzez „ty”¹⁵, to ten kapitalny skrót myślowy oczywiście domaga się rozwinięcia i rozbudowania. W eksplikacji takiej nie możemy pominąć podstawowego faktu, że ów „ty”

¹⁵ M. Jaworski w pracy *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu* (w: *Logos i Ethos* s. 115) pisze m.in.: „Do istotnych momentów, które wyznaczają osobę ludzką należy dodać odniesienie do „ty” (s. 127). W całości artykuł poświęcony jest relacji człowieka („ja”) do Boga jako bezwarunkowego „Ty” człowieka, jako zasady bytu osobowego człowieka. Odnotowując niniejszą pozycję, autor pragnie dodać, że w ramach niniejszego opracowania nie podejmuje analizy tej doniosłej relacji, pozostaje w obrębie relacji międzyludzkich.

jest zawsze tak samo jak „ja” kimś, czyli jakimś drugim „ja”. Przez to samo w punkcie wyjścia relacji „ja—ty” znajduje się pewna wielość osobowych podmiotów; jest to wielość minimalna (jeden+jeden), niemniej istotną dla pojęcia wspólnoty analizę jedności musimy oprzeć na stwierdzeniu tej wielości. „Ty” jest drugim, innym ode mnie „ja”. Myśląc i mówiąc „ty”, wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. „Ty” nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale także wyrazem nawiązania. Zawiera się bowiem w tym określeniu zawsze wyraźne wyodrębnienie jednego z wielu innych. Wyodrębnienie to nie musi być koniecznie formalne, może być wirtualne, nie musi stanowić samego „tekstu” relacji, może należeć do jej „podtekstu”. Niemniej, myśląc i mówiąc „ty”, zawsze mam jakąś świadomość, że ten konkretny człowiek, którego w ten sposób określam, jest jednym z wielu, których mogę określić w ten sposób, że różnych innych ludzi również — w innych momentach czy sytuacjach — określam (i przeżywam) w ten sam sposób, a mógłbym w ten sposób określić każdego. Potencjalnie więc relacja „ja—ty” jest skierowana ode mnie do wszystkich ludzi, aktualnie natomiast zawsze wiąże mnie z jednym. Jeżeli wiąże mnie aktualnie z wieloma, to już wówczas nie jest relacją do „ty”, ale do „wy”, chociaż może ona bardzo łatwo rozłożyć się na szereg relacji do „ty”.

W tym się ujawnia zarazem szczególna zwrotność tej relacji. Relacja do „ty” jest w swej istotowej strukturze zawsze relacją do drugiego, lecz jedyne w tym układzie „ja”, i dlatego w sobie tylko właściwy sposób wykazuje zdolność wracania do tego „ja”, od którego wyszła. Nie chodzi tutaj o funkcję przeciw-relacji, „ty” bowiem jako „ja” może być w taki sam sposób odniesione do mnie (do mojego „ja”), jako do „ty”, wówczas „ja” jestem dla niego „ty”. Chodzi o tę samą relację, która przebiega od mojego „ja” do „ty”, ta bowiem ma swą funkcję komplementarną, która polega na wracaniu do owego „ja”, od którego wyszła. Oczywiście, że wszystko to, o czym w tej chwili piszemy, ma swój całkowity sens tylko w aspekcie świadomości i przeżycia, w tym samym więc, w którym konstytuują się i „ja”, i „ty” jako drugie „ja”, nie ma natomiast w całej tutaj sobie właściwej pełni tego sensu jako relacja — kategoria metafizyczna. Mówimy bowiem ciągle o przeżywaniu relacji, odniesień, co zakłada „ja” i „ty” jako odrębne podmiotowości osobowe, a nie tylko o relacjach jako przypadłościach zapodmiotowanych w odrębnych „supposita”, co nie znaczy bynajmniej, że tę podstawową rzeczywistość kwestionujemy. W każdym razie do przeprowadzenia niniejszej analizy nieodzowne są „ja” i „ty” jako w pełni ukonstytuowane odrębne podmioty osobowe z tym wszystkim, co stanowi o osobowej podmiotowości każdego z nich.

Jeżeli relacja skierowana od „ja” do „ty” wraca do tego „ja”, od którego wyszła, to w tej zwrotności relacji (niekoniecznie jeszcze we wzajemności, czyli w przeciw-relacji „ty—ja”) zawiera się moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. Wydaje się, że moment ten nie stanowi jeszcze o wspólnotie, raczej posiada on znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego „ja”, ponieważ dla jego sprawdzenia „w świetle drugiego «ja»”. Na podłożu tej relacji może też rozwijać się proces naśladowania osobowych wzorów, proces bardzo waż-

ny dla wychowania i samo-wychowania¹⁶, a więc ostatecznie dla owego spełniania siebie, którego oryginalny dynamizm jest zakorzeniony w każdej osobowej podmiotowości, jak stwierdziliśmy uprzednio. Nie sięgając jednak tak daleko, musimy przyjąć, że „ty” dopomaga mi w normalnym rzeczy porządku do pełniejszego stwierdzenia własnego „ja”, a nawet do jego potwierdzenia, do auto-afirmacji. W swojej podstawowej postaci relacja „ja—ty” nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem poniekąd mocniej w niej osadza. Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej.¹⁷

Rozpatrywana w ten sposób relacja „ja” do „ty” już stanowi rzeczywiste przeżycie układu między-osobowego, chociaż pełne jego przeżycie zachodzi wówczas, kiedy relacja „ja—ty” posiada charakter wzajemny, kiedy więc równocześnie ów „ty”, którym staje się dla „ja” określony drugi, a więc także inny-człowiek, czyni mnie swoim „ty”, a więc, gdy dwóch ludzi staje się dla siebie wzajemnie „ja” i „ty”, i w taki sposób przeżywają swoje odniesienie. Zdaje się też, że dopiero wówczas możemy śledzić pełną specyfikę tej wspólnoty, jaka właściwa jest dla układu między-osobowego „ja—ty”. Niemniej — wypada powtórzyć raz jeszcze — nawet bez takiej wzajemności relacja „ja—ty” stanowi rzeczywiste przeżycie układu między-osobowego i również na jej gruncie możemy poddawać analizie owo uczestnictwo, które w *Osobie i czynie* zostało określone jako uczestnictwo w samym człowieczeństwie drugiego człowieka. Wydaje się, że wzajemność relacji „ja—ty” nie jest konieczna do tego uczestnictwa, pozwala nam tylko stwierdzić, że właśnie ono, a nie co innego, staje się w wypadku wzajemności relacji „ja—ty” istotnym constitutivum wspólnoty o charakterze między-ludzkim, między-osobowym.

¹⁶ Tym zagadnieniem zajmowałem się zwłaszcza w związku z pracą nad etyką Maxa Schelera (por. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*. Lublin 1959; *System etyczny Maxa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*. „Polonia Sacra” 6:1953-1954 s. 143-161; *Ewangeliczna zasada naśladowania. Nauka objawienia a system etyczny Maxa Schelera*. „Ateneum Kapłańskie” 1957 t. 55 s. 57-67).

¹⁷ Kształtowaniu relacji „ja” do „ty” poświęcona jest w sposób analityczny moja praca *Uczestnictwo czy alienacja* (*Participation ou aliénation*) przesłana na międzynarodowe kolokwium fenomenologiczne do Fryburga szwajcarskiego (24-28 I 1975) a wygłoszona na zaproszenie Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu we Fryburgu 27 II tegoż roku. Temat ogólny kolokwium zorganizowanego przez Société internationale pour l'étude de Husserl et de la phénoménologie internationale Forschungsgesellschaft für Phänomenologie brzmiał „Soi et autrui” (*La crise de l'irréductible dans l'homme*). Ponieważ tekst referatu nie został jeszcze opublikowany, podaje tytuły rozdziałów: Konieczność ustalenia punktu wyjścia — „ja — soi”: samostanowienie a samoposiadanie — „Drugi — autrui” — Układ „ja — drugi, soi — autrui”: jego potencjalność i aktualizacja — Uczestnictwo jako zadanie — Alienacja. (Tytuły referatów wygłoszonych na kolokwium były następujące: Karol Wojtyła (Kraków): *Participation ou aliénation*; Hans Köchler (Innsbruck): *Die personale Selbstbestimmung und die Dialektik*; A. de Murali (Geneva): *L'acte fondé et l'aperception d'autrui*; E. Marbach (Archives Husserl): *Zum Problem der Doppel-Reduktion*; Jérôme Danek (Québec): *L'intersubjectivité et la monadologie chez Husserl*; Ph. Secrétan (Fribourg): *Soi et autrui dans la conception de la personne chez Edith Stein*; S. Strasser (Nijmegen): *Der Einzige und sein Anderer*; Alonso Lingis (State College): *Levinas' critique of Heidegger on intersubjectivity*; Jan De Greef (Louvain): *L'aliénation irréductible de soi*; M. Nédoncelle (Strasbourg): *Aliénité et causalité*; C. Valenziano (Cefalù): *La réciprocité des consciences*; M.D. Philippe (Fribourg): *L'amour de soi, obstacle ou moyen privilégié?*; J.C. Piguet (Lausanne): *Le langage entre soi et autrui*; A.T. Tymieniecka: *Autrui et interprétation créatrice*; E.A. Montsopoulos (Athènes): *Plaisir et aliénation*).

W rozważaniu niniejszym nie podejmujemy analizy poszczególnych postaci i odmian między-osobowych odniesień „ja—ty”, a zarazem poszczególnych postaci i odmian wspólnoty, jaka w nich się kształtuje (lub też: poprzez którą owe odniesienia się kształtują, wspólnota bowiem, jak powiedziano, jest elementem istotowym takich odniesień wzajemnych). Wiadomo, że niektóre postaci między-osobowych odniesień „ja—ty”, przede wszystkim przyjaźń i miłość, doczekały się wielokrotnych i wielorakich naświetleń i opracowań i wciąż nie przestają być tematem uprzywilejowanym ludzkiej refleksji. W opracowaniu niniejszym, pomijając analizę i charakterystykę samych odniesień „ja—ty”, pragniemy uwydatnić, co jest istotne dla wspólnoty, jaka w nich się zawiera, z punktu widzenia samych podmiotów, ściślej z punktu widzenia objętego wzajemnością, takiego odniesienia konkretnego „ja” i „ty” w ich osobowej podmiotowości. Chodzi więc raczej o ukazanie momentu pewnej prawidłowości, która jest w sposób analogiczny wspólna dla wszystkich tych odniesień, w których powiązani są z sobą dwaj ludzie jako „ja” i „ty”, bez względu na szczegółową charakterystykę samych tych odniesień. Mamy bowiem na oku sam między-osobowy wymiar wspólnoty właściwy dla wszelkich układów „ja—ty”, niezależnie od ich szczegółowego ukształtowania. W analizie tej mieści się więc zarówno „ja—ty” małżonków czy oblubieńców, „ja—ty” matki i dziecka, jak też „ja—ty” dwóch nawet nieznanym sobie ludzi, którzy nieoczekiwanie dla siebie odnajdują się w tym układzie.

Pomijając wszelką szczegółową charakterystykę samych odniesień (czyli relacji), z jednego chyba musimy zdać sobie przy tym sprawę i jedno uwydatnić. Oto człowiek, zarówno „ja”, jak i „ty”, jest podmiotem nie tylko bytującym, ale również działającym, a w tym działaniu „ty” staje się co krok przedmiotem dla „ja”, a przedmiotowość ta wraz z całą relacją wraca do „ja” na zasadzie swoistej interakcji: „ja” staje się w szczególności przedmiotem dla siebie w działaniach przedmiotowo skierowanych na „ty”. To zresztą należy niejako organicznie do procesu swoistego konstituowania się „ja” poprzez „ty”, o którym już była mowa. Jeżeli „ja” — jak już stwierdzono w części pierwszej — konstituuje się poprzez swoje czyny, i w ten sam sposób konstituuje się również „ty” jako drugie „ja”, to na tej samej drodze konstituuje się również relacja „ja—ty” oraz relacyjne skutki tego układu w obu jego podmiotach, zarówno w „ja”, jak i w „ty”. Podmiot „ja” przeżywa relację do „ty” w działaniu, którego przedmiotem jest „ty”, i oczywiście vice versa. Poprzez to działanie skierowane przedmiotowo ku „ty” podmiot „ja” nie tylko przeżywa siebie w relacji do „ty”, ale także przeżywa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości. Przedmiotowość działania (akcji oraz interakcji) jest źródłem potwierdzenia podmiotowości działającego, chyba po prostu dlatego, że przedmiot ów sam w sobie jest podmiotem i reprezentuje sobie właściwą podmiotowość osobową.

Otóż, ograniczając się do układu „ja—ty” w jego elementarnej niejako postaci, bez żadnych szczegółowych specyfikacji wzajemnego odniesienia obu osób, natomiast uwzględniając, że w układzie tym „ja” jest podmiotem działań przedmiotowo skierowanych na „ty”, i vice versa, możemy określić zasadniczy wymiar wspólnoty między-osobowej. Ów wymiar jest zarazem faktem i postulatem, posiada znaczenie

metafizyczne i normatywne (etyczne), zgodnie z tym, co już uprzednio powiedziano o pojęciu wspólnoty. Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania „drugiego jak siebie samego”. Bierzymy to sformułowanie żywcem z Ewangelii, cała zaś analiza odsyła nas do tego, co w ostatnich rozdziałach *Osoby i czynu* powiedziano na temat znaczenia „bliżniego”.

Ażby pełniej sprecyzować ów wymiar wspólnoty właściwy dla między-osobowych relacji „ja—ty”, musimy stwierdzić, że właśnie w tych relacjach dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co tę podmiotowość stanowi. „Ty” staje wobec „ja” jako prawdziwe i pełne „drugie” „ja”, o którym — podobnie jak o moim „ja” — stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie. W tej podmiotowej strukturze „ty” jako „drugie ja” reprezentuje własną transcendencję i własną dążność do samospelnienia. Cała ta struktura osobowej podmiotowości właściwa dla „ja” i „ty” jako drugiego „ja” poprzez wspólnotę właściwą dla relacji „ja—ty” doznaje wzajemnego ujawnienia, gdyż dzięki wzajemności relacji „ja” jestem równocześnie „ty” dla owego drugiego „ja”, które jest moim „ty”. Na tej drodze relacja „ja—ty” jako odniesienie wzajemne dwu podmiotów (supposita)) nie tylko nabiera znaczenia, ale rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą podmiotową.

Kiedy mówimy, iż w takiej wspólnocie dokonuje się wzajemne ujawnienie człowieka w jego osobowej podmiotowości, wskazujemy na znaczenie faktyczne wspólnoty właściwej dla między-osobowej relacji „ja—ty”. Nie można zapominać, że wspólnota owa posiada również znaczenie normatywne. Z tego punktu widzenia należy powiedzieć, że poprzez ów wymiar wspólnoty, który jest właściwy dla między-osobowej relacji „ja—ty”, winno się dokonywać wzajemne ujawnianie się człowieka, ujawnienie człowieka dla człowieka, w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co o niej stanowi. Poprzez relację „ja—ty” człowiek dla człowieka winien się jawić w swej dogłębnej strukturze samoposiadania i samo-panowania, a zwłaszcza w tej dążności do samo-spełnienia, która kulminując w aktach sumienia, świadczy o właściwej człowiekowi jako osobie transcendencji. W takiej prawdzie swojej osobowej rzeczywistości człowiek dla człowieka nie tylko winien się jawić w między-osobowych relacjach „ja”-„ty”, ale winien w tej prawdzie być akceptowany i afirmowany. Akceptacja taka i afirmacja jest wyrazem moralnego (etycznego) sensu wspólnoty międzyosobowej.

Sens ów zarówno kształtuje, jak też — w innym aspekcie — sprawdza wspólnotę między-osobową w poszczególnych jej realizacjach, w poszczególnych odmianach owych wzajemnych odniesień ludzkiego „ja” i „ty”, również takich jak przyjaźń czy miłość. Im głębsze, bardziej integralne, im intensywniejsze jest w tych wzajemnych odniesieniach powiązanie „ja” i „ty”, im bardziej przybiera charakter zawierzenia, oddania się, swoistej (tj. możliwej w relacji osoby do osoby) przynależności, tym bardziej rośnie konieczność akceptacji i afirmacji wzajemnej „ja” przez „ty” w jego osobowej podmiotowości, w całej strukturze samo-posiadania i z całą prawidłowością osobowej transcendencji, która wyraża się w aktach sumienia. W ten sposób na gruncie relacji „ja—ty”, z samej natury między-osobowej wspólnoty,

rośnie też wzajemna odpowiedzialność osoby za osobę¹⁸, a odpowiedzialność ta jest refleksem sumienia i transcendencji, która zarówno po stronie „ja” jak i „ty” staje na drodze do samo-spełnienia, a równocześnie warunkuje właściwy, tj. autentycznie osobowy wymiar wspólnoty.

Przez wspólnotę rozumiemy to, co łączy. W relacji „ja—ty” kształtuje się autentyczna między-osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli „ja” i „ty” trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami. Zdaje się, że tylko taki układ zasługuje na nazwę „communio personarum”.¹⁹

3. „MY” — SPOŁECZNY WYMIAR WSPÓLNOTY

Odróżnienie społecznego wymiaru wspólnoty od wymiaru między-ludzkiego (między-osobowego) wydaje się nieodzowne. Jest ono podyktowane przez odmienne profile tej wspólnoty, które — poniekąd symbolicznie, a zarazem bardzo precyzyjnie wyrażają już same zaimki „ja—ty”, „my”. „Ja” i „ty” pośrednio tylko wskazuje na wielość osób związanych relacją (jeden + jeden), bezpośrednio zaś wskazuje na same te osoby, natomiast „my” bezpośrednio wskazuje na wielość, a pośrednio na osoby przynależące do tej wielości. „My” przede wszystkim oznacza zbiór, oczywiście, że zbiór ten składa się z ludzi, czyli z osób. Zbiór ten, który możemy nazwać społeczeństwem, społecznością, grupą itp. nie posiada sam w sobie bytu substancjalnego, niemniej — jak już przypomniano powyżej — to, co wynika z przypadłości, z relacji pomiędzy ludźmi-osobami, wysuwa się niejako na pierwszy plan, dając podstawę orzekania pierwszorzędnie o wszystkich, a wtórnie dopiero o każdym w tym zbiorze. To właśnie zawiera się w zaimku „my”.

Jasna więc rzecz, iż „my” wprowadza nas w świat innych ludzkich odniesień i wskazuje na inny wymiar wspólnoty. Jest to wymiar społeczny, który różni się od poprzedniego, czyli między-ludzkiego wymiaru wspólnoty w relacji „ja—ty”. Podejmując analizę tego z kolei, tj. społecznego wymiaru wspólnoty, w dalszym ciągu stajemy na stanowisku, że wspólnota posiada swoistą adekwatność względem osoby jako podmiotu, względem osobowej podmiotowości człowieka, a więc względem tego, że każdy człowiek jest „ja” lub „ty”, a nie tylko „on”. „On” zdaje się oznaczać przede wszystkim człowieka-przedmiot, podobnie jak „oni”. Analizę społecznego wymiaru wspólnoty zamierzamy przeprowadzić nie tyle ze stanowiska „on” oraz „oni”, ale paralelnie do analizy poprzedniej, a więc, w dalszym ciągu poniekąd ze stanowiska „ja” i „ty”. Nie zamierzamy też mówić o społeczeństwie, ale tylko o społecznym wymiarze ludzkiej wspólnoty, na który wskazuje właśnie zaimek „my”. Należy bowiem stwierdzić zaraz u początku analizy, że zaimek ten wskazuje nie tylko na wiele podmiotów, na wiele ludzkich „ja”, ale wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. I tym różni się „my” od „oni”.

¹⁸ Na tej zasadzie zbudowane jest moje studium etyczne *Miłość i odpowiedzialność* (Wyd. 2. Kraków 1962).

¹⁹ Por. również *Gaudium et spes* 12: „Lecz Bóg nie stworzył człowieka samotnym: gdyż od początku męczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób (communio personarum). ”

Kiedy mówimy, że „my” to wiele ludzkich „ja”, ujmujemy tę wielość i staramy się ją zrozumieć poprzez działanie, podobnie jak staraliśmy się zrozumieć samo „ja”. „My” to wielu ludzi, wiele podmiotów, które w jakiś sposób bytują i działają wspólnie. Nie chodzi jednak o wielość działań, które niejako przebiegają obok siebie. „Wspólnie” oznacza, że działania te a wraz z nimi i bytowanie owych wielu „ja” pozostaje w relacji do jednej jakiejś wartości, która przez to zasługuje na nazwę dobra wspólnego. (Mówiąc w ten sposób, nie zamierzamy używać zamiennie, ani tym bardziej mieszać pojęć wartości i dobra). Relacja wielu „ja” do dobra wspólnego zdaje się stanowić sam rdzeń wspólnoty społecznej. Dzięki tej relacji ludzie, przeżywając swą osobową podmiotowość — a więc faktyczną wielość ludzkich „ja” — mają świadomość, że stanowią określone „my” i przeżywają siebie w tym nowym wymiarze. Jest to wymiar społeczny, różny od wymiaru „ja—ty”, chociaż w wymiarze tym osoba pozostaje sobą, pozostaje więc i „ja” i „ty”, zmienia się jednak zasadniczo kierunek relacji. Kierunek ten zostaje wyznaczony przez wspólne dobro. W tej relacji „ja” i „ty” odnajdują również swe wzajemne odniesienie w nowym wymiarze, odnajdują swoje „ja—ty” poprzez dobro wspólne, które stanowi o nowej jedności pomiędzy nimi.

Najlepszym przykładem może być tutaj małżeństwo, w którym wyraziście zarysowana relacja „ja—ty”, relacja między-osobowa, nabiera wymiaru społecznego wówczas, gdy małżonkowie akceptują w tej relacji ów zespół wartości, który można określić jako dobro wspólne małżeństwa i zarazem — przynajmniej potencjalnie — rodziny. W relacji do tego dobra ich wspólnota jawi się w działaniu i bytowaniu w nowym profilu i zarazem w nowym wymiarze. Jest to profil „my” i zarazem społeczny wymiar wspólnoty dwojga (nie tylko jeden + jeden), którzy w tym wymiarze nie zaprzestają być „ja” i „ty”. Nie zaprzestają też pozostawać w międzyosobowej relacji „ja—ty”, ówszem, relacja ta na swój sposób czerpie z relacji „my” i bogaci się poprzez nią. Co oczywiście oznacza, że ta nowa relacja, społeczna, stawia też nowe zadania i wymagania istotne dla między-osobowej relacji „ja—ty”.

Mając przed oczyma elementarny zarys relacji „my”, możemy pytać — przez analogię do poprzedniej analizy — o ile i w jakim znaczeniu zachodzi również proces swoistego konstituowania się każdego „ja” poprzez „my”, podobnie jak zachodzi on w relacji między-osobowej, gdzie „ja” konstituuje się poprzez „ty”, o czym była mowa uprzednio. Doświadczenie ludzkie to potwierdza. Oczywiście, mówiąc o konstituowaniu się ludzkiego „ja”, mamy na uwadze wszystko to, co zostało powiedziane w części pierwszej na temat osobowej podmiotowości człowieka. Nie chodzi tutaj o konstituowanie się w znaczeniu metafizycznym, gdyż w tym znaczeniu każde „ja” jest ukonstituowane we własnym supposito. Natomiast konstituowanie się konkretnego „ja” w jego osobowej podmiotowości dokonuje się w sposób szczególny przez działanie i bytowanie „wspólnie z innymi” we wspólnocie społecznej, w wymiarze różnych „my”. Dokonuje się ono inaczej niż w wymiarze „ja—ty”, decydujące znaczenie ma tutaj relacja dla wspólnego dobra. Poprzez tę relację człowiek, konkretne „ja”, odnajduje inne potwierdzenie swej osobowej podmiotowości niż poprzez relację między-osobową. Niemniej to potwierdzenie podmiotu „ja” we wspólnocie „my” zgadza się dogłębnie z naturą tego podmio-

tu. Może właśnie taka weryfikacja stoi u podstaw wszystkiego, co powiedziano kiedykolwiek o społecznej naturze człowieka.

Z istoty swojej „my” nie oznacza jakiegos pomniejszenia „ja” ani też jego zniekształcenia. Jeżeli de facto tak się nieraz dzieje (zwrócono na to uwagę w *Osobie i czynie*), to przyczyn należy szukać na terenie relacji do wspólnego dobra. Relacja ta może być w różny sposób wadliwa — zarówno od strony ludzkiego (lub wielu ludzkich) „ja”, jak też od strony tego, co zostaje przyjęte jako dobro wspólne dla wielu „ja”.

Jest to rozległa dziedzina filozofii, a nade wszystko etyki społecznej, w którą tutaj nie zamierzamy wkraczać merytorycznie i kompleksowo. Podobnie jak w analizie relacji między-osobowych („ja—ty”), nie zamierzamy i tutaj wprowadzać do naszego rozważania wielorakich postaci i odmian wspólnoty społecznej — czyli wielorakich postaci i odmian rzeczywistości społecznej, w jakiej bytuje i działa każdy człowiek (społeczeństwa, społeczności, grupy społeczne, środowiska itp.). Zasadniczo zamierzamy i tutaj, w analizie społecznego wymiaru wspólnoty, uchwycić i naświetlić przede wszystkim znaczenie tego wymiaru w aspekcie osobowej podmiotowości człowieka — z uwagi na ich adekwatność. W tym aspekcie, w którym z natury rzeczy dochodzi do głosu auto-teleologia człowieka, cała problematyka jego „samo-spełniania się”, również i wspólnota musi wystąpić nie tylko w samym znaczeniu faktycznym (czyli zarazem ontologicznym, a więc meta-fizycznym), ale także w swym znaczeniu normatywnym a więc etycznym.

Przed wszystkim więc należy stwierdzić, że „wspólne” odniesienie wielu „ja” do dobra wspólnego, poprzez które ta wielość podmiotów ujawnia się dla siebie (a także dla innych), jako określone „my” — i jest tymże „my” — stanowi szczególnie wyraz transcendencji właściwej człowiekowi jako osobie. W szczególnie sposób też relacja do dobra wspólnego tę transcendencję urzeczywistnia. Wypada tutaj nawiązać do tego, co powiedziano w części pierwszej niniejszego opracowania na temat transcendencji oraz jej ścisłego związku z samo-spełnianiem się podmiotowego „ja”. Sumienie jako punkt kluczowy owego samo-spełniania się osobowego podmiotu wskazuje w sposób szczególny na transcendencję i tkwi niejako w samym jej podmiotowym centrum. Przedmiotowo transcendencja realizuje się w relacji do prawdy oraz do dobra jako „prawdziwego” (czyli „godziwego”). Relację do dobra wspólnego, która jednoczy wielość podmiotów w jedno „my”, należy tak samo ugruntować w relacji do prawdy oraz do dobra „prawdziwego”, czyli „godziwego”.²⁰ Wówczas ukaże się właściwa miara dobra wspólnego. Dobro wspólne z istoty swojej jest dobrem wielu, w najpełniejszym wymiarze jest dobrem wszystkich. Wielość ta może być ilościowo różna: dwoje w wypadku małżeństwa (już nie jeden + jeden, ale właśnie dwoje), kilkoro w wypadku rodziny, gdy chodzi o poszczególne narody — miliony, gdy chodzi o całą ludzkość — miliardy. Pojęcie dobra wspólnego jest więc pojęciem analogicznym, gdyż sama rzeczywistość tego dobra podlega zróżnicowa-

²⁰ Por. również *Gaudium et spes* 24: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby „wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy” (J 17, 21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”.

niu, a więc analogii proporcjonalności. Coś innego stanowi dobro wspólne dla małżeństwa czy rodziny, coś innego dla narodu, dla ludzkości, w ich obrębie dla każdego określonego społeczeństwa, społeczności czy grupy społecznej, w których również na sposób analogiczny realizuje się ludzkie „my”. Tym niemniej we wszystkich tych realizacjach dobro wspólne odpowiada transcendencji osób, stanowiąc przedmiotową podstawę ich konstytuowania się we wspólnocie społecznej — jako „my”.

Rzeczywistość dobra wspólnego w całym sobie właściwym bogactwie analogii określa kierunek tej transcendencji, która stoi u korzenia ludzkiego „my”. Transcendencja ta należy jednak do struktury ludzkiego „ja”, nie jest zasadniczo przeciwna osobowej podmiotowości człowieka, ale jej zasadniczo odpowiada. Nie znaczy to oczywiście, że życie społeczne jest strefą bezkolizyjną, wiadomo z doświadczenia, że jest wręcz przeciwnie. W *Osobie i czynie* staraliśmy się wskazać na niektóre odmiany tych kolizji, sygnalizując tylko ich wieloraki kształt i zasięg.²¹ Niemniej zasadniczo wymiar społeczny wspólnoty wchodzi w sposób adekwatny w całą właściwą ludzkiemu podmiotowi dążność do samo-spełnienia. Dobro wspólne jako przedmiotowa podstawa tego wymiaru stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna „ja” w określonej wspólnocie. Posiada ono więc charakter nadrzędny — i w tym charakterze odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, która określa siebie jako „my”, w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie „ja” pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim „my”.

Dobro wspólne bywa dobrem trudnym, chyba nawet jest nim z zasady. My Polacy wiemy z naszych dziejów, ile to dobro, któremu na imię „Polska” czy „ojczyzna”, kosztowało nieraz poszczególnych ludzi i całe pokolenia naszych rodaków. Miara trudu wkładanego w realizację dobra wspólnego, miara poświęcenia tylu dóbr jednostkowych — włącznie z wygnaniem, więzieniem i śmiercią — świadczyła i świadczy nadal o wielkości tego dobra, o jego nadrzędności. Naprowadzone tutaj gwoli przykładu — a jest to przykład bardzo wymowny — sytuacje, zwłaszcza owe sytuacje krańcowe, graniczne, ukazują przekonywająco również tę prawdę, że dobro wspólne warunkuje sobą dobra jednostkowe poszczególnych członków wspólnoty, ludzkiego „my”. W sytuacjach krańcowych wydaje się, jakby te dobra w przeżyciu określonych członków wspólnoty poniekąd traciły rację bytu bez dobra wspólnego. Nie oznacza to jednak żadną miarą, że poświęcenie siebie czy ofiara z życia dla dobra wspólnego sprowadza się do prostego „przewartościowania” pomiędzy tym dobrem a dobrem jednostki w takiej czy innej wspólnocie.

Właśnie ten fakt, że dobro wspólne występuje jako nadrzędne — i jako takie odpowiada transcendencji osoby, spotyka się z jej sumieniem, trafia do niego lub rodzi konflikty — właśnie dlatego problematyka dobra wspólnego musi być centralnym zagadnieniem etyki społecznej. Dzieje społeczeństw, a zarazem ewolucja systemów

²¹ Por. zwłaszcza w rozdz. VII takie tytuły jak „Indywidualizm i anty-indywidualizm” oraz „Analiza postaw: postawy autentyczne — postawy nieautentyczne” (*Osoba i czyn* s. 297, 310, 315).

społecznych wskazują na to, że — chociaż stale zmagamy się o „prawdziwe” dobro wspólne, które odpowiada samej istocie wspólnoty społecznej właściwej dla ludzkiego „my”, a zarazem tej osobowej transcendencji, która właściwa jest dla ludzkiego „ja” — to jednak fakty mówią o ciągłym pojawianiu się różnego rodzaju utylitaryzmów, totalizmów czy też egoizmów społecznych. Już w tym najmniejszym, a zarazem podstawowym ludzkim „my”, jakim jest małżeństwo i rodzina, spotykamy się z przejawami tych różnych dewiacji, oczywiście na miarę tej wspólnoty i wedle jej własnej specyfiki. Im bardziej rośnie wielość ludzkich „ja”, tym trudniejsza — pod pewnym względem — staje się wspólnota społeczna, jedność właściwa dla ludzkiego „my”, w różnym rzecz jasna wymiarze. Powiedziano już zresztą, że dobro wspólne jest dobrem trudnym.

Właściwością tego dobra, racją jego nadrzędności w stosunku do dóbr jednostkowych — jest, jak już powiedziano, to, że dobro każdego z podmiotów wspólnoty, która właśnie na podstawie dobra wspólnego określa i przeżywa siebie jako „my”, w dobru tym pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tym także tłumaczy się fakt wspólnoty społecznej, fakt konstituowania „my” przez wiele ludzkich „ja”. Sam ten fakt jest zasadniczo wolny od utylitaryzmu, pozostaje na gruncie obiektywnej i zarazem autentycznie przeżywanej prawdy o dobru, także jako prawdy sumienia. W imię tej właśnie prawdy ludzie jako członkowie wspólnoty podejmują trudy związane z realizacją dobra wspólnego, czasem aż po te krańcowe sytuacje, o jakich wspomniano powyżej — ale też w imię tej samej prawdy o dobru wspólnym ludzie dochodzą tych wszystkich wartości, które stanowią prawdziwe i nienaruszalne dobro osoby. Wyraża się to w sposób szczególny w naszej epoce, świadczą o tym rozliczne wypowiedzi i działania. Wspólnota bowiem, ludzkie „my” w różnych wymiarach oznacza taki kształt ludzkich wielości, w którym maksymalnie urzeczywistnia się osoba jako podmiot. Taki będzie też sens dobra wspólnego w różnych jego analogiach, taka racja jego nadrzędności przeżywanej czasem dramatycznie, zawsze jednak zasadniczo etycznie, przez osobowy podmiot.

„My” — jak powiedziano na początku — nie oznacza tylko prostego faktu ludzkiej wielo-podmiotowości, nie wskazuje tylko na wiele ludzkich „ja”, lecz wskazuje również na swoistą podmiotowość tej wielości. Przynajmniej wskazuje na zdecydowaną dążność do jej osiągnięcia. Jest to — rzecz jasna — dążność wieloraka, którą należy rozumieć i realizować na miarę różnych „my”, wedle właściwej dla każdego z nich specyfiki wspólnotowej. Inaczej kształtuje się ta dążność, a w ślad za nią realizacja podmiotowości wielu, w wypadku takiego „my”, jakim jest małżeństwo, czy rodzina, inaczej, gdy chodzi o określone środowisko, społeczność czy grupę społeczną, inaczej, gdy chodzi o naród, państwo, czy wreszcie całą ludzkość. Wyrażenie „rodzina ludzka” jest w tym również względnie bardzo wymowne. Ludzkie „ja” noszą w tych różnych wymiarach gotowość nie tylko do myślenia o sobie w kategoriach „my” ale do urzeczywistniania tego, co jest istotne dla „my” — a więc wspólnoty społecznej, a więc także na gruncie tej wspólnoty, zgodnie z jej ludzką właśnie istotą gotowość do urzeczywistniania podmiotowości wielu, w uniwersalnym wymiarze — podmiotowości wszystkich. To bowiem oznacza pełną realizację ludzkiego „my”. Wydaje się, że tylko na zasadzie tak rozumianej wspól-

noty społecznej, w której faktyczna wielo-podmiotowość rozwija się w kierunku podmiotowości wielu, możemy dostrzegać w ludzkim „my” autentyczną „communio personarum”.

Wiadomo jednak, ile przeszkód, ile przeciw-dyspozycji przeciwstawia się tej gotowości, o której tutaj mowa, przerastając ją z różnych stron, i jak bardzo jesteśmy wciąż w drodze do realizowania się ludzkiego „my” w różnych zakresach, a jest to droga zarówno posuwania się naprzód jak i cofania się wstecz na tyłu odcinkach. Chodzi o to, co na różnych etapach przeważa, i jak kształtują się bilansy urzeczywistniania różnych „my”, a ostatecznie tego uniwersalnego.

W każdym razie analiza wspólnoty społecznej wykazuje w tym punkcie zasadniczą jednorodność osobowego podmiotu i ludzkiej wspólnoty. To, o co chodzi w kształtowaniu się różnych „my” w całym bogactwie właściwych mu analogii, jest wyraźnym refleksem ludzkiego „ja”, osobowej podmiotowości człowieka, i nie jest jej przeciwne. A jeżeli jest przeciwne, człowiek jako podmiot musi wprowadzać korektury. Wspólnota społeczna „my” jest mu nie tylko dana, lecz stale zadawana. To wszystko zaś potwierdza tezę o swoistym pierwszeństwie podmiotu-osoby względem wspólnoty. Bez tego nie sposób obronić — już nie tylko auto-teleologii ludzkiego „ja” — ale po prostu teleologii człowieka.

4. ALIENACJA JEST ANTYTEZA UCZESTNICTWA

Wydaje się, że przeprowadzone tutaj analizy wspólnoty między-ludzkiej oraz społecznej mogą pociągać za sobą wielorakie konsekwencje. Przede wszystkim pojęcie wspólnoty nie może być stosowane jednoznacznie, gdyż wskazuje ono na różną rzeczywistość. Rzeczywistość wspólnoty społecznej nie pozwala się w pełni sprowadzić do rzeczywistości wspólnoty między-ludzkiej, między-osobowej — i vice versa ta ostatnia nie pozwala się sprowadzić do pierwszej. Pomiedzy układem „ja—ty” a układem „my” istnieje odrębność profili, która sięga chyba aż do samych korzeni obu układów. Można tylko — i nawet trzeba stwierdzić, że układ „ja—ty” istnieje w różnych układach „my”, układy te nie likwidują go i stanowczo nie powinny likwidować — wręcz przeciwnie winny go ułatwiać i wyzwać. Podobnie można i należy stwierdzić, że różnego typu układy „my” przebiegają poprzez układ „ja—ty”. Wymiar społeczny wspólnoty i wymiar między-osobowy na różne sposoby wzajemnie się przenikają, zawierają, a nawet warunkują. Natomiast profile tych układów pozostają zasadniczo odmienne i odrębne. Z punktu widzenia normatywnego należy dążyć do kształtowania, podtrzymywania i rozwijania układów „ja—ty” oraz układów „my” w ich autentycznej postaci. Oznacza to możliwe pełną prawidłowość życia wspólnotowego i zarazem osobowego, na którą wskazuje też znana zasada pomocniczości (*principium subsidiarietatis*).

Z kolei na gruncie poprzedzających rozważań może się pełniej zarysować znaczenie uczestnictwa oraz alienacji jako jego antytezy. Oto dostrzegając odrębność wspólnoty w relacjach „ja—ty” oraz „my”, odrębny wymiar wspólnoty między-ludzkiej i społecznej, stwierdzamy w całej analizie, że podstawą analogii w stosunku do nich jest i pozostaje człowiek jako osoba. Co więcej, wydaje się, że przeprowadzenie analizy wspólnoty z punktu widzenia osobowej podmiotowości człowieka,

jak to zostało dokonane (lub raczej tylko naszkicowane), pozwala na ustalenie zasadniczych tez na temat wspólnoty, czyli na odkrycie samych zrębów rzeczywistości wspólnotowej. Odwrócenie tego porządku wydaje się nie tyle niebezpieczne dla prawdy obrazu, o który nam chodzi, ile po prostu niemożliwe. Sensownie bowiem można mówić o wspólnocie tylko w świecie osób, a więc tylko na gruncie osoby jako właściwego podmiotu istnienia i działania zarówno osobowego jak i wspólnotowego, co więcej — w relacji do samej osobowej podmiotowości człowieka. Tylko bowiem ten aspekt pozwala uchwycić istotne właściwości ludzkich „ja” oraz relacji pomiędzy nimi, zarówno między-osobowych jak i społecznych. I właśnie dlatego wydaje się, że płaszczyzna podmiotu (która niemniej z punktu widzenia epistemologicznego i metodologicznego jest przedmiotowa) — pozwala nam na pełniejsze zrozumienie zarówno uczestnictwa jak i alienacji.

Jeśli widzimy alienację jako przeciwieństwo-antytezę uczestnictwa, to mamy przed oczyma osobę oraz oba wymiary wspólnoty, zarówno wymiar „my” jak wymiar „ja—ty”. W każdym z tych wymiarów uczestnictwo wiąże się z transcendencją, a przez to samo jest ugruntowane w osobie jako podmiocie oraz we właściwej tejże osobie dążności do samo-urzeczywistnienia, do samo-spełnienia. Człowiek jako osoba spełnia siebie przez relacje między-osobowe „ja—ty” oraz przez relację do dobra wspólnego, która pozwala mu bytować i działać wspólnie z innymi jako „my”. Te dwie odmiany relacji oraz z nimi związane wymiary wspólnoty niosą z sobą również dwa odmienne profile uczestnictwa, co zostało przynajmniej częściowo zarysowane w *Osobie i czynie*. Rysunek ten, jak już zaznaczono, domaga się dalszych analiz i uściśleń, czemu w pewnej mierze służy niniejsze opracowanie.

Analiza niniejsza raczej utwierdza autora w przekonaniu, że uczestnictwo należy pojmować jako właściwość człowieka odpowiadającą jego osobowej podmiotowości. Podmiotowość ta nie zamyka człowieka w sobie, nie czyni zeń nieprzenikliwej monady, ale wręcz przeciwnie — otwiera go ku innym na sposób właściwy osobie. Można więc i trzeba widzieć w uczestnictwie — zarówno gdy chodzi o wymiar między-osobowy wspólnoty „ja—ty”, jak też gdy chodzi o wymiar społeczny „my” — można i trzeba widzieć w nim autentyczny wyraz osobowej transcendencji oraz jej podmiotowe potwierdzenie w osobie. O ile mogłoby się zdawać, że transcendencja ku dobru wspólnemu odwodzi niejako człowieka od siebie, czy szerzej mówiąc odwodzi wszystkich od człowieka, to jednak gruntowna analiza tego dobra musi prowadzić do przekonania, że w prawdziwy sens dobra wspólnego jest mocno wpisany człowiek, i to nie tylko człowiek w swojej definicji gatunkowej, ale właśnie człowiek-osoba i podmiot. Dlatego właśnie ów prawdziwy sens dobra wspólnego, jego pełna „godziwość”, jest i musi być — w nauce przedmiotem centralnym etyki społecznej — w praktyce przedmiotem największej odpowiedzialności.

Choć przeto profil wspólnoty „ja—ty” oraz „my” są odrębne i do siebie niesprowadzalne, to jednak muszą się one w doświadczeniu i kształtowaniu życia wspólnotowego i przenikać i wzajemnie warunkować. Człowiek w pełnej swojej prawdziwości, człowiek jako osoba, ten, którego osobowa tożsamość odsłania się poprzez relacje „ja—ty”, o ile relacje te posiadają profil autentycznej *communio personarum* — ten sam jest wpisany, i stale musi być wpisywany w prawdziwy sens dobra

wspólnego, jeżeli dobro to ma odpowiadać swej definicji, a więc swej istocie. Dlatego też wydaje się, że można było w *Osobie i czynie* określić uczestnictwo (w profilu społecznym) jako właściwość, mocą której człowiek dąży (również) do samospelnienia i spełnia siebie, działając i bytując wspólnie z innymi. Wprawdzie określenie to wychodzi od osoby jako podmiotu, a nie od wspólnoty, od „ja” a nie od „my” — wydaje się przeto aspektowe a nie całościowe — niemniej równie dobrze pozwala nam odnaleźć społeczny profil wspólnoty. Uczestnictwo tak pojęte warunkuje bowiem całą autentyczność ludzkiego „my”, które to „my” przedmiotowo kształtuje się na zasadzie relacji do dobra wspólnego, ale zarazem — jak ukazano w niniejszej analizie — na zasadzie tej właśnie relacji zmierza do ukształtowania prawdziwej podmiotowości wszystkich, którzy wchodzą w społeczną wspólnotę. Przejście od wielo-podmiotowości do podmiotowości wielu — to właściwy i pełny sens ludzkiego „my”. Uczestnictwo pojęte jako właściwość każdego „ja”, mocą której owo „ja” spełnia siebie, bytując i działając „wspólnie”, nie sprzeciwia się takiemu znaczeniu wspólnoty społecznej — owszem wydaje się, że tylko tak pojęte może zapewnić zarówno owo znaczenie, jak przede wszystkim realizację wspólnoty społecznej: realizację ludzkiego „my” w całej jego autentyczności, jako prawdziwą podmiotowość wielu.

I to właśnie tak pojęte uczestnictwo: właściwość osoby, mocą której jest ona i pozostaje sobą we wspólnocie społecznej, wydaje się warunkować autentyczną communio personarum zarówno w relacjach „my”, jak też w między-osobowych relacjach „ja—ty”. Jedne i drugie polegają na otwarciu, jedno i drugie kształtują się na gruncie właściwej osobie transcendencji. Relacja „ja—ty” otwiera człowieka wprost na człowieka. Uczestniczyć to znaczy w tym wypadku zwrócić się do drugiego „ja” na gruncie osobowej transcendencji, zwrócić się więc do pełnej prawdy tego człowieka — w tym więc znaczeniu do człowieczeństwa. Człowieczeństwo to dane jest w relacji „ja—ty” nie jako abstrakcyjna idea człowieka (ten problem należy w *Osobie i czynie* raczej do podstaw epistemologicznych) — ale jako „ty” dla „ja”. Uczestnictwo w tym układzie to tyle co realizacja między-osobowej wspólnoty, w której osobowa podmiotowość „ty” objawia się poprzez „ja” (poniekąd też wzajemnie), a nade wszystko osobowa podmiotowość jednego i drugiego gruntuje się, zabezpiecza i rośnie w tej wspólnocie.

Alienacja jest przeciwieństwem uczestnictwa, jest jego antytezą. Wiadomo, że pojęcie alienacji zostało zastosowane w filozofii marksistowskiej, niezależnie jednak od tego stanowi ono jeden z elementów nowożytnej antropologii, współczesnego myślenia o człowieku. Stawiamy sobie przeto pytanie: czym jest owa alienacja, jak należy pojmować jej istotę. Wydaje się, że niezależnie od tego, co powiedziano na temat tego, co istotnie lub rzekomo było lub jest alienacją, jest rzeczą celową, owszem podstawową, aby wciąż stawiać pytanie i dociekać, czym alienacja jest sama w sobie. Owszem, dopiero odpowiedź na to pytanie może uwiarygodnić nasze sądy na temat faktycznych odmian alienacji, na temat tego, co nią było, jest lub być może.²²

²² Por. w tej sprawie studium Zbigniewa Majchrzyka *Problem alienacji u polskich marksistów* (praca doktorska na Wydziale Filozoficznym KUL — maszynopis).

Jeżeli mówimy, że alienacja jest antytezą uczestnictwa, to takie stwierdzenie pozostaje w łączności z tym, co już wcześniej powiedziano, formułując status *questionis* niniejszej drugiej części wypowiedzi o osobie. Powiedziano mianowicie, że cała problematyka alienacji nie może być rozważana ze względu na człowieka jako jednostkę gatunku, nie ze względu więc na jego definicję gatunkową, ale tylko ze względu na człowieka jako osobowy podmiot. Stajemy na stanowisku, że alienacja jest z istoty swojej problemem personalistycznym, i w tym sensie oczywiście zarówno humanistycznym jak i etycznym.

Jako antyteza uczestnictwa alienacja przyczynia się lub (w zależności od tego, co jest czynnikiem alienującym) stwarza okazję do tego, że człowiek zostaje pozbawiony w jakimś zakresie możliwości spełniania siebie we wspólnocie bądź we wspólnocie społecznej „my”, bądź też we wspólnocie między-ludzkiej „ja—ty”. Alienacja bowiem może zachodzić i wielorako zachodzi w obu tych wymiarach wspólnoty. Jeżeli chodzi o wymiar społeczny, obecność czynników alienujących przejawia się w tym, że wielość ludzkich podmiotów, w których każdy jest określonym „ja”, nie może się prawidłowo rozwijać w kierunku autentycznego „my”. Proces społeczny, który powinien prowadzić do prawdziwej podmiotowości wszystkich, zostaje wówczas zahamowany czy wręcz cofnięty wstecz, bo człowiek nie może odnaleźć się jako podmiot w tym procesie. Życie społeczne dzieje się niejako poza nim — nie tyle wbrew niemu, ale raczej „jego kosztem” — on zaś, bytując nawet i działając „wspólnie z innymi”, nie spełnia w tym życiu siebie — bądź dlatego, że sam się wyobcował, bądź też dlatego, że społeczeństwo przez jakieś swoje wadliwe struktury nie daje mu do tego podstaw czy tym bardziej odmawia odpowiednich uprawnień.

Nie jest to oczywiście obraz pełny i wyczerpujący, jedynie tylko rys naprowadzający na zrozumienie alienacji jako antytezy uczestnictwa w znaczeniu społecznym. W zależności od swoich rozmiarów alienacja tego typu ogranicza lub wręcz unicestwia ludzkie „my” nie tylko od strony tego czy innego „ja” (jak w wypadku wyobcowania), ale — jak o tym uczy historia i współczesność — w wymiarach całych grup społecznych, środowisk, klas czy nawet całych narodów. W żaden sposób nie podejmujemy tutaj analizy tego zjawiska społecznego. Chodzi tylko o uchwycenie rysu, który pozwoli nam bliżej określić istotę alienacji. W analogicznej postaci — oczywiście z zachowaniem całej odrębności układu, na którą zwróciliśmy uwagę w poprzedzających analizach — można odsłonić ten rys w wymiarze między-osobowym wspólnoty, w relacjach typu „ja—ty”. Jest to wymiar ilościowo na ogół nieporównywalny, jednakże jakościowo czasem jeszcze dotkliwszy. Życie ludzkie bowiem przebiega może bardziej jeszcze w wymiarach „ja—ty” niż w wymiarach „my”. Alienacja jako antyteza uczestnictwa oznacza w tym wymiarze ograniczenie lub unicestwienie tego wszystkiego, przez co człowiek jest dla człowieka drugim „ja”. Zachwiewa się wówczas owo przeżycie prawdy człowieczeństwa, istotnej wartości osoby w ludzkim „ty”. „Ja” pozostaje odcięte i nieskontaktowane, a przez to samo także i dla siebie w pełni nie odkryte. Wówczas też w między-ludzkich relacjach zanika „bliźni”, a pozostaje „inny”, a nawet „obcy” czy wręcz „wrogi”.

I to także jest tylko jakiś rys naprowadzający na znaczenie alienacji w wymiarach

międzyludzkich. Wspólnota w tym wymiarze zniekształca się i zanika w miarę jak zanika przeżycie człowieczeństwa, które ludzi autentycznie przybliża i zespala. Jeżeli w obu tych wymiarach wspólnoty stajemy na stanowisku, że alienacja jest antytezą uczestnictwa, to przez to samo pragniemy — od strony negatywnej — uwydatnić to samo, co stanowiło treść całej niniejszej analizy: że mianowicie rzeczywistość ludzkiej wspólnoty w obu jej wymiarach, zarówno „ja—ty”, jak i „my”, kształtuje się na gruncie osobowej podmiotowości człowieka, w relacji do niej właśnie i do niej przede wszystkim. Alienacja jako antyteza uczestnictwa — a więc jego przeciwieństwo czy zaprzeczenie — nie tyle „odczłowiecza” człowieka jako jednostkę gatunku, ile godzi w osobę jako podmiot. Natomiast uczestnictwo jako antyteza alienacji potwierdza i uwydatnia osobę jako podmiot, i w tym znaczeniu może być też przyjęta jako swoista „właściwość” osoby. Służy bowiem jej samo-spełnieniu zarówno w relacjach między-ludzkich, jak i społecznych. W każdym wymiarze zabezpiecza właściwą osobie transcendencję.

Rozważania nasze dobiegają końca. Nie zamierzamy w ich ramach przeprowadzić analizy samej alienacji. To, co powiedziano przed chwilą, nie stanowi ani opisu zjawiska ani też próby jego systematyzacji. Wiadomo, że na ten temat napisano wiele. Pojęcie alienacji stało się jedną z ważnych, jeśli nie wręcz podstawowych kategorii współczesnego myślenia o człowieku. Równocześnie przy wielości orzeczeń na temat tego, co jest alienacją — choćby orzeczeń znanych z filozofii marksistowskiej — nie widać w pełni ustalonego poglądu na to, czym jest alienacja, co stanowi jej istotę.

Autor niniejszego szkicu nie zajmuje się ex professo tym tematem. Przedmiotem właściwym analiz zebranych pod tytułem *Osoba: podmiot i wspólnota* było przebadanie związków, jakie zachodzą pomiędzy wspólnotą (między-ludzką i społeczną) a osobową podmiotowością człowieka. U kresu jednakże tych analiz autor widzi możliwość postawienia takiej propozycji, ażeby dokonano redukcji różnych faktycznych opisów alienacji (w których zawiera się tylko stwierdzenie lub sugestia, że ona w danych sytuacjach zachodzi) na grunt osoby jako podmiotu i wspólnoty. Wydaje się, że na drodze takiej redukcji — niniejsza analiza może także posłużyć jako jej narzędzie — ujawni się pełniej istota alienacji. Dopiero zaś pełniejsze poznanie tego, czym ona jest, może stanowić podstawę do orzekania, co nią jest (w danych wypadkach czy sytuacjach) i dlaczego.

W drugiej części niniejszych rozważań stwierdzono kilkakrotnie, że o alienacji nie możemy mówić na podstawie samego pojęcia gatunkowego „człowiek”, ale tylko w odniesieniu do osobowej podmiotowości tegoż człowieka. Jest to stwierdzenie wstępne, ponieważ jeszcze intuicyjne. Niemniej autor wyraża przekonanie, że przeprowadzona tutaj analiza osobowej podmiotowości człowieka, w kontekście osoba: podmiot — wspólnota, może przy pomocy tej intuicji posłużyć także do badania natury alienacji.

DIE PERSON: SUBJEKT UND GEMEINSCHAFT

Zusammenfassung

In dem Artikel wird das Problem der Beziehung zwischen der Subjektivität der menschlichen Person und der Gemeinschaftsstruktur angeschnitten. Der erste Teil umfasst den Entwurf der menschlichen Person, so wie sie in ihrer Handlung zum Ausdruck kommt und sich in ihr bewährt. Einer weitgehend umfassenden Behandlung dieser Frage hat der Verfasser das Studium *Person und Handlung*, Kraków, 1969 gewidmet.

In diesem Aufsatz wird besonders die Struktur der Person als eines bewussten Handlungssubjekts untersucht, das sich selbst durch seine Bezogenheit auf die Wahrheit und auf das Gute transzendiert, und gleichzeitig die Erreichung der ihm eigenen Vollkommenheit anstrebt.

Im zweiten Teil des Artikels analysiert der Verfasser zwei fundamentale Dimensionen der Gemeinschaft, die als spezifische Einheit vieler Subjekte verstanden werden: die interpersonale „Ich“-„Du“-Beziehung — Dimension und die gesellschaftliche Dimension „Wir“. Die erste Dimension lässt sich auf die Erfahrung und das Erleben des „Anderen so wie sich selbst“ zurückführen, und lässt beide Subjekte der „Ich“-„Du“-Relation ihre Strukturen der personalen Subjektivität aufdecken. Die zweite Dimension stützt sich auf die Relation zu dem Gemeinwohl, das analog die Menschen zu einer Gemeinschaft als ihrem Ziel verbindet. Die „Wir“ — Gemeinschaft stellt ein besonderes Handlungssubjekt dar, das jedoch einen akzidentellen Charakter aufweist und darf somit nicht die individuelle, sowie substantielle Subjektivität einzelner Mitglieder der Gemeinschaft vernichten. Eben auf der Einschränkung oder Vernichtung dieser Beziehungen der menschlichen Individuen in der zwischenlichen und der gesellschaftlichen Dimension, welche Erreichung, dem Menschen als Person der eigenen Vollkommenheit ermöglichen, beruht das Wesen der Entfremdung. Der so verstandenen Alienation stellt der Verfasser die Teilnahme, gegenüber, die als Eigenschaft der Gemeinschaft auf, Grund deren der Mensch die Selbstvollziehung anstrebt, indem er existiert und mit den anderen handelt, verstanden wird.